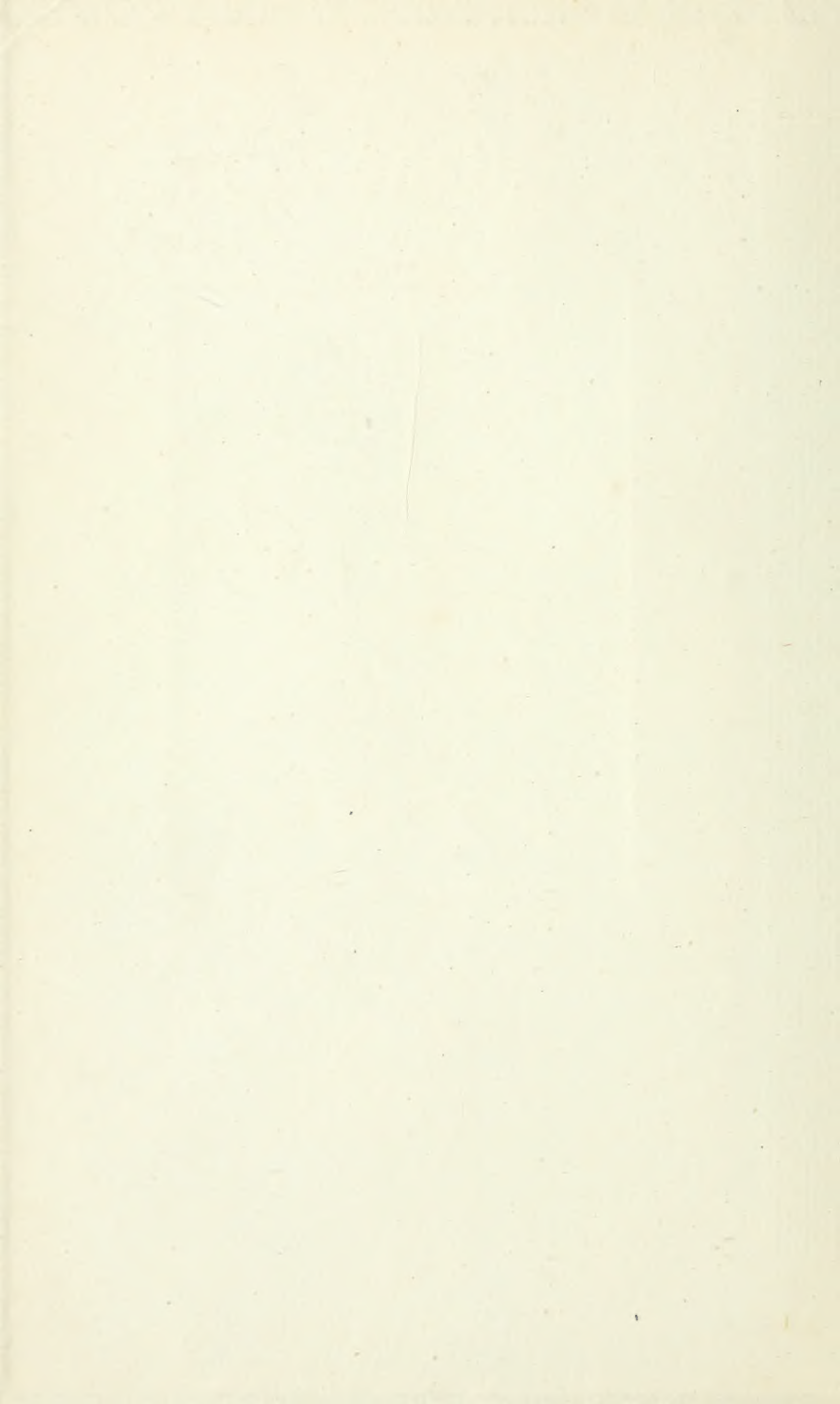
Die göttliche Komödie



Entwicklungsgeschichte und Erklärung

von

Karl Vossler







Die göttliche Komödie

Entwicklungsgeschichte und Erklärung

von

Karl Voßler

I. Band, I. Teil

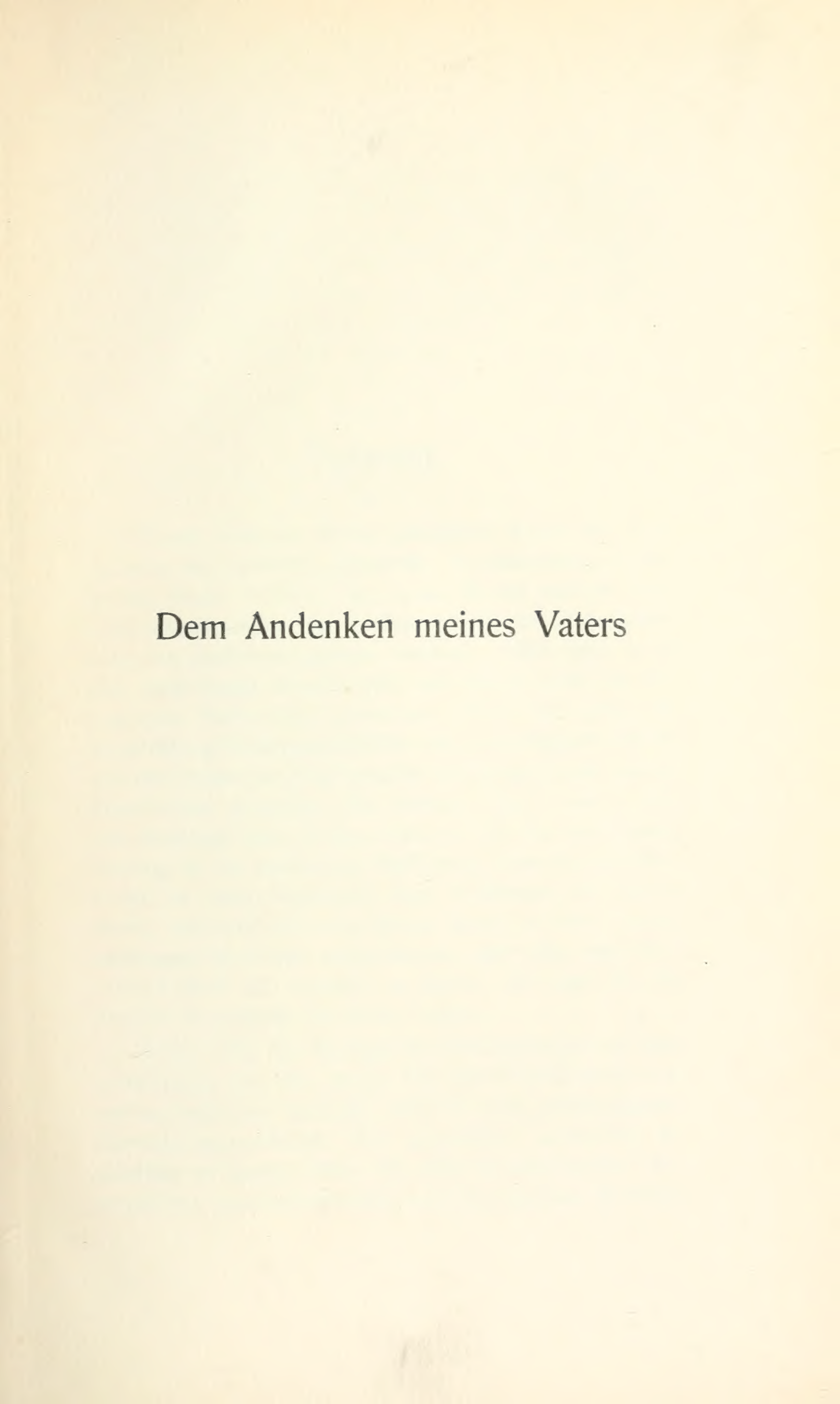
Religiöse und philosophische Entwicklungsgeschichte

> Gli uomini hanno loro proprio
> amore alle perfette e oneste
> cose. Convivio III, 3.



Heidelberg 1907
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Archiv No. 140



Dem Andenken meines Vaters



Vorwort.

Einem weiteren Kreise gebildeter Leser das Verständnis der „göttlichen Komödie" zu erschließen, ist der Zweck dieses Werkes. Im ersten Bande soll die Entwicklungsgeschichte, im zweiten eine fortlaufende Erklärung des Gedichtes gegeben werden. Beide Teile kann man unabhängig voneinander und darum auch in umgekehrter Reihenfolge genießen. Was der erste als Entwicklung kulturgeschichtlich und psychologisch erklärt, soll der zweite als künstlerische Schöpfung in all seinen Einzelheiten darstellen und werten. Der erste verhält sich demnach zum zweiten etwa so wie ein einleitender Vortrag zu der szenischen Aufführung eines Schauspiels; wobei es dem Geschmack des Publikums überlassen bleibt, entweder mit gründlichem Sinne beiden Veranstaltungen des Festes beizuwohnen, oder aber nur diejenige über sich ergehen zu lassen, die man für die weniger langweilige zu halten beliebt.

Wenn sich der Verleger im Einverständnis mit mir entschlossen hat, den ersten Teil des Werkes noch einmal zu halbieren und die religiöse und philosophische Entwicklungsgeschichte der „Komödie" gesondert erscheinen zu lassen, ohne den nahe bevorstehenden Abschluß der ethisch-politischen und literarischen Entwick-

lungsgeschichte abzuwarten, so waren hier nicht nur buchhändlerische Rücksichten maßgebend, sondern auch die Überzeugung, daß, dank der strengen Gliederung des gewaltigen Stoffes, jedes der vier Hauptstücke ein selbständiges Interesse beanspruchen darf und in gewissem Sinne als Einheit gilt. Ein verständiger Leser wird trotzdem nicht vergessen, daß manches, was hier nur berührt oder einseitig beleuchtet wird, erst dort seine abschließende Würdigung erfährt. Insbesondere werden diejenigen Fragen, die man in der heutigen Danteforschung vorzugsweise bearbeitet: Milieu und Biographie, erst im zweiten Teile des ersten Bandes zur Sprache kommen. Denn das Ganze ist derart angelegt, daß es, von der theoretischen und internationalen Geistesgeschichte ausgehend, sich nur mit langsamen Schritten an die praktischen und besonderen Bedingungen, unter denen das Gedicht entstand, heranmacht.

Belege und Proben aus der „Komödie“ habe ich, so gut es gehen wollte, auf eigene Art verdeutscht. Nicht daß ich unsere zahlreichen Danteübersetzungen für wertlos hielte, oder gar mit Übersetzungskünstlern wie Gildemeister, Pochhammer und Bassermann wetteifern möchte. Ich sagte mir aber, daß alles Übersetzen zugleich ein Deuten und Erklären ist, und daß der Erklärer, der nicht selbst zu übersetzen wagt, von vornweg seine Arbeit zum Flickwerk verdammt. Meine Übersetzungsversuche stehen im Dienste der Erklärung. Darum habe ich mir die Freiheit gegönnt, meinen Dichter, je nach Bedürfnis, bald in Versen, bald in Prosa singen oder sprechen zu lassen und in zweifelhaften Fällen den Originaltext beizufügen.

Bei der Angabe der einschlägigen Literatur habe ich mir die größte Sparsamkeit auferlegt. Die Darstellung durfte von Verweisen und Anmerkungen nicht überwuchert werden. Der Wissensdurstige wird sich mit

Hülfe der bibliographischen Werke von Fiske-Koch[1] und Passerini-Mazzi[2], sowie an der Hand der trefflich redigierten italienischen Dante-Zeitschriften[3] mit geringer Mühe aufs laufende setzen.

Heidelberg, im November 1906.

Karl Voßler

---

[1] Catalogue of the Dante Collection, Ithaca, New-York 1898—1900. Zwei Bände.

[2] Un decennio di bibliografia dantesca (1891—1900), Mailand 1905.

[3] Bullettino della società dantesca italiana, diretto da M. Barbi, Florenz. — Giornale dantesco, diretto da G. L. Passerini, Venedig und Florenz. — Auch das Giornale storico della letteratura italiana, diretto da F. Novati e R. Renier, Turin, berücksichtigt in reichlichstem Maße die Danteforschung.



Inhalt.





Einleitung.

Goethes Faust und Dantes göttliche Komödie.

1. Die Art ihrer Beziehung.

Man kann zu keinem gebildeten Deutschen von Dantes göttlicher Komödie sprechen, ohne ihn an Goethes Faust zu erinnern. Die Zusammenstellung des größten italienischen mit dem größten deutschen Gedicht ist uns seit den Tagen der Romantiker zur Gewohnheit geworden. Sie hat ihre gute Berechtigung. Aber nicht etwa in einer tatsächlichen und geschichtlichen, sondern in einer rein geistigen, inneren und eben darum tieferen Verwandtschaft der beiden Werke. Nicht daß die göttliche Komödie eine entscheidende oder befruchtende Wirkung auf die Gestaltung des Faust jemals geübt hätte. Vergeblich hat man sich bemüht, den „Dante im Faust“ [1] zu finden. Die sogenannten literarhistorischen Einflüsse sind geringfügig und äußerlich.[2] An einem einzigen Punkte nur

[1] P. Pochhammer, Beilage zur allgemeinen Zeitung, München, 11.—12. Mai 1898.

[2] Am vollständigsten dargelegt von A. Farinelli, *Dante e Goethe,* Florenz 1900.

schlägt die innere Verwandtschaft, welche alle großen Werke des menschlichen Geistes vereinigt, heraus in die Dichtung, und hier — es ist der Gipfelpunkt der beiden Werke — entbietet der deutsche Genius dem italienischen, der moderne dem mittelalterlichen seinen mystischen Liebesgruß:

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis;
Das Unzulängliche,
Hier wird's Ereignis;
Das Unbeschreibliche,
Hier ist es getan;
Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.

Gretchen und Beatrice reichen sich die Hand. In beiden ist es die liebevolle Hingabe, die reine Weiblichkeit, die uns ergreift und zu den ewigen Sternen emporhebt.

Aber nur in dieser letzten und symbolischen Bedeutung begegnen sich die beiden Frauengestalten. Im übrigen gehen ihre Wege weit auseinander.

2. Die Verschiedenheit des Plans.

Wenn man, um runde und bedeutende Zahlen zu wählen, für die göttliche Komödie das Jahr 1300 und für den Faust das Jahr 1800 ansetzt, so liegt zwischen jener und diesem ein halbes Jahrtausend. In diesen Zeitraum fallen die drei gewaltigsten Bewegungen der modernen Geschichte: die Renaissance, die Reformation und die Aufklärung. Alle drei zusammengenommen bedeuten eine fortlaufende und vorwärtsschreitende Befreiung des Individuums von den gemeinsamen, d. h. katholischen Normen des Mittelalters. Vermöge der Renaissance hat sich vor allem die sinnliche und künstlerische Phantasie, vermöge der Reformation das religiöse und

sittliche Gefühl, vermöge der Aufklärung die philosophische Vernunft ihre eigenen Rechte erobert.

Auf der Höhe dieser vollkommenen Freiheit steht das faustische Individuum: losgelöst von den Banden der Gesellschaft und der Kirche; Gesetz und Schicksal selbstherrlich in der eigenen Brust; titanenhaft ins Endlose und Übermenschliche hinausstrebend.

Aber — und darin künden die Forderungen einer neueren Zeit sich an — der maßlose faustische Wille überschlägt sich, verstrickt sich in qualvoller Schuld und wird nur langsam durch Entsagung und Beschränkung in den Kreis gemeinnütziger und geselliger Kulturarbeit zurückgeführt. Indem er sich in den Dienst des menschlichen Gemeinwesens stellt, steigt er zugleich in die Gemeinschaft der Seligen empor.

Sofern man die bewußte und freiwillige Rückkehr einer entfesselten Individualität zu ihrem geschichtlich gegebenen Bannkreis als Romantizismus und Reaktion bezeichnen darf, ist der letzte Teil des Faust romantisch und reaktionär. Aber er ist es nicht durch eine greisenhafte Verirrung oder Schwäche des Dichters, sondern kraft der unabweislichen Entwicklung dieses mächtigen Zeitgedichtes selbst.

Vom Sturm und Drang des ungezügelten und allseitigen Strebens führt der Weg zur zielbewußten sozialen und sittlichen Tätigkeit. Der überschäumende faustische Wille erlebt eine allmähliche Läuterung und Klärung, bis er schließlich nur ein einziges Ziel noch vor Augen sieht: dem Meere ein Stück Erde abzugewinnen und nutzbar zu machen.

> Ich bin nur durch die Welt gerannt,
> Ein jed' Gelüst ergriff ich bei den Haaren,
> Was nicht genügte, ließ ich fahren,
> Was mir entwischte, ließ ich ziehn.
> Ich habe nur begehrt und nur vollbracht,

Und abermals gewünscht und so mit Macht
Mein Leben durchgestürmt; erst groß und mächtig;
Nun aber geht es weise, geht bedächtig.
Der Erdenkreis ist mir genug bekannt,
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Tor! wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken seinesgleichen dichtet;
Er stehe fest und sehe hier sich um;
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm;
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!

Darin liegt eine Beschränkung, aber keine Entkräftung des Willens, eine Ein- und Unterordnung, keine Verleugnung der freien Individualität. Indem man ihm feste Ziele bestimmt, bricht man den eigenen Willen nicht, man übt, reinigt und stärkt ihn sogar.

Darf man also reuige Selbstvernichtung, mystische Zerknirschung und müde, sehnsüchtige Rückkehr in die gothischen Gehäuse des Mittelalters als Romantizismus und Reaktion bezeichnen, so ist am ganzen Faust kein romantisches und kein reaktionäres Fleckchen. Reue als Dauerzustand, Buße als Selbstzweck, Müdigkeit als Wollust, lähmende Selbstbespiegelung — von all dem keine Spur! Im Gegenteil, was den Faust errettet und dem Teufel das Spiel verdirbt, das ist ja gerade die rastlose, nimmermüde Betätigung des Willens. Dieselbe titanische Kraft, die den Helden in den Abgrund zu reißen droht, trägt ihn schließlich nach oben. — Freilich,

Es irrt der Mensch, so lang' er strebt,

aber nur

Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.

So ist der strebende Wille die Quelle des Bösen und des Guten zugleich. Diese Doppelnatur des Willens wird vom Pater profundus in einem tiefsinnigen Bilde symbolisiert:

Ist um mich her ein wildes Brausen,
Als wogte Wald und Felsengrund,
Und doch stürzt, liebevoll im Sausen,
Die Wasserfülle sich zum Schlund,
Berufen gleich, das Tal zu wässern;
Der Blitz, der flammend niederschlug,
Die Atmosphäre zu verbessern,
Die Gift und Dunst im Busen trug;
Sind Liebesboten, sie verkünden,
Was ewig schaffend uns umwallt . . .
So ist es die allmächtige Liebe,
Die alles bildet, alles hegt.

Belebende Liebe die höchste, zerstörender Haß die niederste Form des Willens.

Von dieser Seite gesehen, erscheint der Faust als das Gedicht von der Herrschaft des Willens. Dementsprechend erfolgt die Läuterung Faustens durch Tat, Handlung und Ereignis in der Wirklichkeit des praktischen Lebens.

Das Thema der Goetheschen Dichtung ist dasselbe wie dasjenige der Danteschen. Es ist, um mit Kuno Fischer zu reden: „Der Fall und die Läuterung des Menschen". Die Gemeinsamkeit der Grundidee „erhebt den Faust Goethes zu unserer divina commedia und rechtfertigt die Vergleichung mit Dante".[1]

Die Behandlung des Themas aber ist bei dem mittelalterlichen Dichter eine grundverschiedene. Der Schauplatz des Falles und der Läuterung liegt im Jenseits. Der ganze innere Werdegang des Menschen erfolgt nicht im praktischen Gebiete der Tat, sondern in der theoretischen Form des Schauens. Während der Faust ein Menschenleben, von der blühenden Kraft der Mannesjahre bis zum erblindeten Greisenalter umschließt,

[1] K. Fischer, Goethes Faust, 2. Bd., 5. Aufl., S. 178. Heidelberg.

ereignet sich der Dantesche Gang durch die Reiche des Jenseits in dem engen Rahmen einer Osterwoche. Kurz, die göttliche Komödie ist eine Vision, der Faust ein Drama.

Die Vision aber ist die eigentlichste Kunstform des mittelalterlichen Menschen. Die lärmende Wirklichkeit des Lebens hat ihm nur untergeordneten Wert. Erst durch den Schleier der Vision betrachtet, erhält das Dasein seinen wahren Sinn.

> Alles Vergängliche
> Ist nur ein Gleichnis.

So lautet im Faust die Weisheit der himmlischen Chöre. Es ist nicht die Weisheit des diesseitigen Menschen; diese lautet vielmehr:

> Tor! wer dorthin die Augen richtet,
> Sich über Wolken seinesgleichen dichtet.

Umgekehrt verhält es sich für Dante: ihm ist auf dieser Welt schon alles Vergängliche ein Gleichnis. Seine Schuld liegt eben darin, daß er die „gegenwärtigen Dinge“ (die *cose presenti*) für wirklich und im Ernste nimmt und sich von ihnen fesseln läßt. In scharfen, bündigen Worten kennzeichnet Beatrice die sittliche Lage dieses Sünders:

> Gleich mußtest du beim ersten Unglücksschlag
> Aus jener trügerischen Welt dich frei erheben
> Mir nach in meine wahre Wirklichkeit,
> Und keine Trösterin noch flücht'ge Trug-
> Erscheinung durfte deinen Flug
> In neues Unglück noch verstricken.[1]

---

[1] Ben ti dovevi, per lo primo strale
Delle cose fallaci, levar suso
Diretro a me che non era più tale.
Non ti dovea gravar le penne in giuso,
Ad aspettar più colpi, o pargoletta,
O altra vanità con sì breve uso.
Purg. XXXI, 55 ff.

Aber anstatt sich nach dem ersten Unglücksschlag, d. h. nach dem Tod Beatricens, auf den Spuren der Verstorbenen zur Betrachtung ewiger Wahrheiten zu erheben, anstatt sich von den irdischen Interessen loszusagen —

> Schlug er den Weg des Irrtums ein, und Bilder,
> Die falsches Glück verlockend spiegeln, nie
> Versproch'nes ganz erfüllen, sucht er auf.

Da klagt Beatrice:

> Umsonst, daß ich Erleuchtung ihm erflehte
> Im Traum, im Wachen ihn mit meiner Stimme
> Zurückrief! Ach, so wenig kümmert's ihn.
> Und abwärts ging's mit ihm, bis alle Lehre
> Zu seiner Rettung sich zu schwach erwies
> Und das Gesicht der Hölle helfen mußte.[1]

Durch Täuschung der Vernunft erfolgte der Fall, durch Aufklärung der Vernunft erfolgt die Rettung.

In einem derartigen Läuterungsgange, der seinem Wesen nach ein intellektueller und kein praktischer ist, spielt notwendigermaßen die Belehrung, die Buße, die Betrachtung und jede reuevolle Hemmung des Willens, kurz jene Art von Askese, die im Faust kaum zu Worte kommt, eine hervorragende Rolle. Von dieser Seite gesehen, ist die göttliche Komödie das Gedicht von der Herrschaft der Wahrheit.

---

[1] E volse i passi suoi per via non vera,
Imagini di ben seguendo false,
Che nulla promission rendono intera.
Nè impetrare ispirazion mi valse,
Con le quali ed in sogno ed altrimenti
Lo rivocai; sì poco a lui ne calse.
Tanto giù cadde, che tutti argomenti
Alla salute sua eran già corti,
Fuor che mostrargli le perdute genti.
Purg. XXX, 130 ff.

Hier liegt der tiefe, historisch begründete Unterschied zwischen dem Faust und der Komödie. Dort die Herrschaft des Willens in dramatischer, hier die Herrschaft der Wahrheit in visionärer Form. Kuno Fischer hat diesen Gegensatz treffend erleuchtet, indem er sagt:

„Eben darin liegt bei der Gleichartigkeit des Themas der Unterschied zwischen Dante und Goethe, zwischen dem Dichter des Mittelalters und dem der neuen Zeit: daß bei diesem das Leben selbst das gewaltige Fegefeuer, die Welt selbst das große Purgatorium ist, und die Entwickelungsstufen einer bedeutenden Menschennatur zugleich Läuterungsstufen sind.“ [1]

Am handgreiflichsten wird der Unterschied, wenn man sich der politischen Welt in den beiden Dichtungen zuwendet.

Angesichts der ewigen Probleme einer einzelnen Menschenseele sind Kaisertum und Papsttum nur ein lumpiges Karneval. Darum hat Goethe diese überlebten Institutionen humoristisch und ironisch behandelt. Für Dante aber sind Weltreich und Kirche noch das große göttliche Gefäß, wo die Ideale des Individuums friedlich neben denen der Gesamtheit ruhen. Alles umschließt dieses Gefäß, und außerhalb ist nichts. Und ist auch das ganze Gebäude im Verfall begriffen, so besteht es doch in der Idee und an dieser wird es gemessen. Darum behandelt Dante die politische Wirklichkeit mit heiligem Zorn, die politische Zukunft aber, welche der praktische Faust im kleinen und an den Grenzen des zerbröckelten Reiches heraufzuführen sich abmüht, die politische Zukunft wird von Dante mit dem rückwärts gewendeten Auge eines entzückten Propheten geschaut.

---

[1] A. a. O., S. 189.

3. Verschiedenheit der Ausführung.

Freilich erschöpft man mit solchen Formeln die Mannigfaltigkeit eines großen Kunstwerks noch lange nicht. Der Faust sowohl wie die göttliche Komödie hat auch noch eine andere Seite, noch eine andere Orientierung als die eben gekennzeichnete.

Es ist nicht alles Handlung, es ist nicht alles Willensbetätigung, Tatensturm und Drama, was in Goethes Dichtung auf- und abwallt. Man hat sogar einen Mangel an Handlung und ein undramatisches Wesen daran tadeln wollen. Vieles ist nur Bild, Symbol, Diskussion, Räsonnement. Immer weiter und weiter tritt Faust aus dem Ungestüm der Handlung heraus und läßt den Strudel des Lebens an sich vorbeirauschen, ohne selbst mehr davon erfaßt zu werden. Der Dichter glaubte, ihm allmählich eine immer freiere Höhe überhalb der Ereignisse sichern zu müssen, denn er wollte die Welt in ihrer ganzen Breite vor ihm entfalten. Der junge Faust wurde klug durch Schaden, der alte wird es durch Schauen. Und was schaut er? Nicht einmal immer geschichtliche Vorgänge, sondern meist nur Symbole oder gar Allegorien. Seine Erlebnisse werden Visionen und kleiden sich damit in die intellektualistischen Kunstformen des Mittelalters. Was bringt z. B. die Helena-Episode anderes als eine theoretische Bereicherung, eine ästhetische, keine moralische Erziehung des Menschengeschlechts? Selbst der letzte und mächtigste, durch und durch praktische und sittliche Entschluß Faustens quillt nicht mehr aus dem Druck der Tatsachen durch einen besonderen Aufwand von Willenskraft hervor, sondern wird, fast spielend, aus einer Diskussion mit Mephistopheles entwickelt. Ja, dieser praktische Entschluß selbst ist im Grunde nur noch ein Symbol. Nähme man ihn in der Enge des

buchstäblichen Sinnes, so wäre es ein armseliges Schicksal, das den faustischen Titanen als Gutsbesitzer und Kolonisten endigen ließe.

Die dramatischen Dimensionen der Handlung sind derart gewachsen, daß sie nur noch durch Symbole und Begriffe umspannt werden können. Immer durchsichtiger und gedämpfter in ihren Farben werden die Bilder, immer geheimnisvoller die Zusammenhänge des Schauspieles. Das willensmäßige Element der Leidenschaften und der Farben hat sich zurückgezogen, und ein ungeheurer Verstand waltet und leuchtet in der poetischen Welt des zweiten Teiles. Vieles ist intuitiv gar nicht mehr zu fassen und erschließt sich nur noch den Wenigen, die mit der Philosophie des Dichters vertraut sind. Eine rätselhafte Weihe legt sich über die glänzenden Phantasiegebilde, wohl rauschen und tönen noch die geschmeidigen Verse, aber im Inneren der Dichtung ist es still und stiller geworden.

So hat denn der Faust seine erste Gestalt in einem dramatischen Impulse empfangen, vertieft sich alsbald zu innerlichen lyrischen Tönen und endigt in einem kontemplativen, von gedankenvollen Pausen unterbrochenen Pianissimo.

Die göttliche Komödie scheint fast die entgegengesetzte Entwicklung zu durchlaufen. Der Plan und das Gerüste der Dichtung hat etwas Wissenschaftliches und scheint mathematisch konstruiert zu sein. Das Gebäude in seiner Gesamtheit, die Proportionen und die Mechanik des Gedichtes werden jedem, der sich mit der mittelalterlichen Scholastik vertraut macht, sofort verständlich sein. Die vielbewunderte Konsequenz und Klarheit und sogenannte Einheit des Aufbaues ist eher mechanisch oder architektonisch als organisch. Sie zu erreichen bedurfte es keiner großen künstlerischen Kraft, sie ist mit Lineal und Zirkel bewerkstelligt.

Um so schwerer mocht' es sein, sich innerhalb dieser Linien und Kreise noch frei zu bewegen. Hier aber zeigt es sich, daß eine unbändige Phantasie mit fabelhafter Meisterschaft gezügelt wird. Ein Meer von Anschauungen tobt zwischen den Dämmen der Begriffe hin und her. Der Verstand gibt nur die große Richtung, in der die flügelstarke Phantasie dahinsaust: und alles persönliche Leiden und Fühlen und Wollen, allen Haß, alle Liebe, alle irdischen Sorgen reißt sie mit ihren Schwingen hinab in die Hölle und hinauf bis in den unbeweglichen Himmel.

Aber nicht nur die praktische Ausführung, sondern auch die innere Entwicklung des Gedichtes sowohl wie des Dichters bewegte sich — was wir im einzelnen noch sehen werden — von einem rationalistischen und verstandesmäßigen immer mehr nach einem mystischen, gefühls- und willensmäßigen Schwerpunkt hinüber. Die letzte Höhe der Veredlung des Menschen liegt nicht mehr in jener Erleuchtung der Vernunft, welche Beatrice auf der Spitze des Purgatoriums gefordert hatte, sie gipfelt in der Liebe und klingt aus in die Worte:

Ergriffen war mir jeder Wunsch und Wille
Von Liebesallgewalt, die still und einig
Die Sonne kreisen macht und alle Sterne.[1]

Von dieser neuen Seite betrachtet, erscheint der Faust nun nicht mehr als das ausschließliche Gedicht von der Herrschaft des Willens, und auch die Komödie geht weit über die Verherrlichung der menschlichen und göttlichen Wahrheit hinaus. Im Faust beruhigt sich der leidenschaftliche und unpraktisch-praktische Mensch zur Betrachtung eines tiefen, harmonischen Zusammenhangs

---

[1] Ma già volgeva il mio disiro e il *velle*,
Sì come rota ch'egualmente è mossa,
L'amor che move il sole e l'altre stelle.
Par. XXXIII, 143 ff.

in der natürlichen und geistigen Welt. In der Komödie führt die Versenkung in das Innere des Menschen und in das Jenseits der Welt zur sittlichen Veredlung des Charakters.

Es mag vor allem die Forderung der Zeitläufte gewesen sein, der zufolge Goethe seinem Werk ein praktisches Fundament und eine dramatische Form, Dante dem seinen einen wissenschaftlichen, intellektualistischen Grundriß und eine visionäre Gestalt gegeben hat. Daß sie sich aber beide in diesem Schema nicht gefangen gaben, daß jeder von ihnen in der entgegengesetzten Richtung hinausstrebte, daß der eine die Vision in das Drama, der andere das Drama in die Vision hineinverpflanzte, dazu mag in letzter Linie die Eigenart ihrer Naturen gedrängt haben.

4. Geistige Eigenart und Verwandtschaft.

Diese natürlichen Eigenarten vor allem gilt es zu erschließen, dann erst werden wir in die letzten Gründe der Verschiedenheit und Ähnlichkeit beider Werke hinabsehen.

Die Verschiedenheiten fallen rascher ins Auge als das Gemeinsame.

Dantes Schicksal, jede Handlung, jedes Wort von ihm, jeder Zug in seinem Angesicht ist herb und scharf. Über Goethes Leben aber, über seinen Dichtungen, in seinen wissenschaftlichen Arbeiten, auf seiner ganzen Erscheinung liegt ein milder, in sich geschlossener Geist. Diese einfache sinnliche Schönheit war Dante versagt. Abweisend, trotzig und stolz ging er durch die Welt. Alles, was er begonnen hatte, war Bruchstück geblieben. Unglücklich in der Liebe, schmählich gescheitert in seinen politischen Hoffnungen und Planen, unterbrochen in zwei großangelegten wissenschaftlichen Arbeiten, wirft er sich schließlich mit dem ganzen Ungestüm und mit der ganzen

Zähigkeit seines Wollens auf das einzige Lebenswerk und läßt es nicht wieder los, bis es fertig und lebendig dasteht.

Was Dante zwar lange bedacht, aber schließlich in wenigen Jahren sich abgerungen hat, das durfte Goethe gemächlich und allseitig in einem reichen Leben sich auswachsen lassen. Darum fließt auch alles so voll, so rein und natürlich. Für den verbannten Florentiner aber war es ein hartes Stück Arbeit, wobei er, wie er selbst sagt, mager geworden ist.[1] Und auch der Leser fühlt die wachsende Anstrengung. Man folgt mit Staunen, zuweilen mit Beklemmung dem Riesenaufgebot der unerschöpflichen Kräfte. Wenn je einer, so hat Dante die Poesie zu „kommandieren" gewußt. — Goethes Arbeitsweise aber war: „nichts zu forcieren und alle unproduktiven Tage und Stunden lieber zu vertändeln und zu verschlafen, als in solchen Tagen etwas machen zu wollen, woran man später keine Freude hat".[2] Er bedauert es, daß Schiller — ein ganzer Willensmensch wie Dante — auch „an solchen Tagen und Wochen sich zu arbeiten trieb, in denen er nicht wohl war; sein Talent sollte ihm zu jeder Stunde gehorchen und zu Gebote stehen . . . Dies aber zehrte an seiner Gesundheit und war auch den Produktionen selbst schädlich . . . Ich habe" — schließt er dann mit der köstlichen Naivität des Naturkindes — „vor dem kategorischen Imperativ allen Respekt . . . allein, man muß es damit nicht zu weit treiben."[3]

Diese grundverschiedene Art zu leben, zu denken und zu arbeiten hat sich tief in die Seele beider Dichtungen hineinvererbt. — Nimmt man die philosophische Seite der göttlichen Komödie, etwa die lehrhaften Stücke,

[1] Sì che m'ha fatto per più anni macro. Par. XXV, 3.
[2] Eckermanns Gespräche mit Goethe, 11. März 1828.
[3] Ebenda, 18. Januar 1827.

so bewährt sich überall die leidenschaftlichste Energie des Verstandes, eine Raschheit und Schärfe der Analyse, die sich bis zur trockensten und sprödesten Exaktheit zu steigern vermag. Nimmt man die bewegteren, lyrischen, dramatischen oder satyrischen Stellen, so verleugnet sich nirgends jene südländische Mischung von Kraft und Reizbarkeit, die mit einem Satz, mit einem einzigen Wort bis an die äußerste Grenze des Affektes hinausrast, aber alsbald von einem übermächtigen Willen in die Schranken des Anstandes zurückgeworfen wird. Gerade diese dämonische Leidenschaftlichkeit, begleitet und überhöht von einer unerbittlichen Selbstzucht mag es gewesen sein, die für unsern Goethe, ähnlich wie für Alessandro Manzoni, etwas Unheimliches hatte und ihn verhinderte, diesem furchtbaren und herrlichen Menschen näher zu kommen. Der ewige Ringkampf von Geist und Sinnlichkeit, von verstandesmäßiger Kälte und heißblütiger Phantasie muß ihm etwas Gotisches und Barbarisches gewesen sein.

Nicht daß es der Dichtung Goethes an affektischem Leben gebräche. Auch sie erreicht die höchsten Stufen der Verzweiflung, des Zornes, des Schreckens und die glühendsten Tiefen der Liebe. Aber sie erreicht sie auf eine andere Weise: nicht sprunghaft, sondern in langen, wohlgezeichneten Kurven. Eine natürliche Täuschung des Auges läßt bei einem und demselben Niveau die schroffen Gebirge höher erscheinen als die mählich gerundeten; und so kommt es, daß man Goethe im Gegensatz zu Dante als den Dichter der schwächeren und gedämpfteren Affekte bezeichnet hat. Aber es handelt sich nicht um quantitative, sondern um qualitative Unterschiede der Kraft. Dante ist gewaltig, Goethe ist elastisch. Man fälscht und entwürdigt zwei große Individualitäten, sobald man die eine mit dem Gewichte der anderen anstatt mit ihrem eigenen vergleicht. Denn man be-

handelt sie dadurch wie der Krämer, der einen Mehlsack mit einem anderen Mehlsack abwägt.

Und dasselbe Verhältnis wiederholt sich, wenn man den Wahrheitsgehalt der beiden Dichtungen vergleicht. Wir sind auch hier nicht der Meinung, daß die eine von der anderen an Tiefsinn übertroffen werde. Aber der forschende Intellekt des Italieners zerschneidet die Probleme und zerlegt sie, der kontemplative Verstand des Deutschen wendet und dreht sie nach allen Seiten. Aus Dantes wissenschaftlichen Gesprächen mit Virgil oder Beatrice springt immer ein klarer, fertiger und eindeutiger Schluß heraus. So oft Faust und Mephistopheles aneinandergeraten, entsteht eine drehende Bewegung der Standpunkte um die Frage herum, so daß sie allseits erleuchtet, aber niemals gewaltsam entschieden wird.

Für die strenge Systematik der Philosophie aber hatte weder Goethe noch Dante das richtige Organ. Dem einen war sie von jeher zuwider. Er hält es den Systematikern gegenüber mit Mephistopheles:

> Auf Teufel reimt der Zweifel nur,
> Da bin ich recht am Platze.

Seine Stellung zu den logischen Lehrgebäuden überhaupt dürfte sich darum am besten mit den Worten, welche Mephistopheles an den Baccalaureus richtet, kennzeichnen lassen:

> Ganz resolut und wacker seht Ihr aus,
> Kommt nur nicht absolut nach Haus.

Gerade dieses resolute und wackere Aussehen zog den wissensdurstigen Dante in die Scholastik hinein und vermochte auch, ihn eine Zeitlang zu fesseln. Fast unwillkürlich aber treibt ihn schließlich sein künstlerisches und religiöses Gefühl zu jenem Mystizismus zurück, in dem er sich schon als schwärmerischer Jüngling bewegt hatte. Nicht mit dem Lächeln des Skeptikers, wie Goethe, sondern mit dem Ernste des unbefriedigten

Forschers verläßt er die Schule. In der Mystik aber, wo das Unzulängliche Ereignis wird und das Unbeschreibliche getan ist, begegnen sich wieder die Beiden.

Im übrigen sucht jeder auf seine eigene Art die höchste geistige Befriedigung. Goethe wendet sich zu der Naturwissenschaft, wo ihn mit ewigem Wechselspiel die immanente Gottheit umfängt. Dante, der transzendent veranlagte gläubige Grübler, ergreift theologische Spekulationen und hofft, sich damit die Versöhnung von Religion und Wissenschaft zu gewinnen. Es ist merkwürdig, zu sehen, wie schließlich im Faust die naturwissenschaftlichen und in der Komödie schließlich die theologischen Liebhabereien — fast möchte ich sagen: Schrullen — herausbrechen und da und dort den Organismus des Kunstwerkes entstellen.

In letzter Instanz freilich sind beide keine Denker und Forscher, sondern Dichter. Sie wollen eine ganze Welt in harmonischem Abschluß vor sich hinstellen. Ein logisches System aber, wenn es wirklich logisch ist, kann niemals ganz und geschlossen sein; es muß vielmehr an derjenigen Stelle offen bleiben oder unlogisch werden, wo der Fortschritt späterer Denker einzusetzen hat. Eine einheitliche Weltanschauung kann immer nur der einzelne in seiner eigenen Persönlichkeit finden. Was ihm der Verstand, die Induktion und die Abstraktion versagen, das ergänzen ihm sein Charakter und seine schöpferische Phantasie. Eben darin sind Dante und Goethe zwei große geistige Brüder, daß sie das Bedürfnis nach Zusammenhang im Universum, nach Harmonie und Ganzheit der Weltanschauung am Ende doch nur aus der Macht ihrer Persönlichkeit, und nicht in der Philosophie, nicht in der Naturphilosophie, nicht in der Theologie befriedigt haben. Und darin liegt auch für uns die höchste gemeinsame Bedeutung der göttlichen Komödie und des Faust.

Bei dieser Gemeinsamkeit des Bedürfnisses muß wohl auch eine gewisse Gemeinsamkeit in der Anlage des Charakters und der Phantasie unserer beiden Dichter bestehen.

Als das Gemeinsame in ihrem Charakter möchte ich jene Innerlichkeit bezeichnen, die schließlich nur für sich selbst und nicht mehr für andere arbeitet. Daher ein völliger Verzicht auf Effekt, ein Abscheu vor rhetorischem Flitter und Glanz, ein leicht verhehlter, kein großsprecherischer Zweifel am Werte des Ruhmes, ein gediegenes Selbstbewußtsein und eine Ehrlichkeit der Gesinnung, die, um ein Dantesches Wort zu gebrauchen, so schreibt, wie's drinnen diktiert. Wir haben für diese seltene Art von Innerlichkeit ein vielgebrauchtes Wort, das aber doch, wenn man es all seiner Sinnlichkeit entkleidet, die Sache trifft; es heißt: G r ö ß e.

Ähnlich wie die Haltung des Charakters ist bei beiden Künstlern auch die der Phantasie: innerlich und geschlossen in sich selbst. Schiller unterscheidet in seiner tiefsinnigen Ästhetik eine naive und eine sentimentalische Richtung der Phantasie. Er hat seinem großen Freunde, im ganzen gewiß mit Recht, eine Stellung bei den naiven Dichtern gewiesen. Man kann zweifeln, ob dieselbe Einordnung auch der Danteschen Kunst gerecht wird. Sicherlich hat Dante den Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit viel schmerzlicher und herber empfunden als Goethe. Als Mensch ist er mit diesem Widerspruch überhaupt nicht fertig geworden und hat sich in keinem Augenblick seines Lebens damit versöhnt, noch dabei beruhigt. Aber auch die weniger strenge und humanere Sittlichkeit Goethes ist keineswegs derart einig oder gleichgerichtet mit seiner Sinnlichkeit, daß man ihn einen Naiven im vollen Umfang des Wortes nennen dürfte. So hat auch Schiller selbst das Wort nicht gemeint. Die unbedingte Naivität ist animalisch, und, wenn es schon ein mensch-

liches Tierreich gibt, so wird es doch von ganz anderen Exemplaren als Goethe oder Dante gebildet. Nie in ihrem Charakter, nie in ihrem Handeln haben sie mit den Widrigkeiten und Niedrigkeiten der Welt sich aussöhnen können. Wohl aber ist in ihren Gedichten und in ihrer Phantasie die große Verschmelzung und Harmonisierung von Geist und Natur gelungen. Doch auch hier nicht etwa in der Weise, daß sie den Geist zur Natur herabgezogen, vielmehr die Natur zum Geiste emporgetrieben haben. Ihrer Kunst eignet die allerhöchste und erhabenste Art von Naivität. Gretchen und Beatrice sind die leuchtenden Zeugen dieser idealen Naivität, die feinsten Gebilde naiver Idealisierung.

Nur die unverständige Vornehmtuerei der Spätrenaissance konnte in den derbnaiven Bildern der Hölle und in dem würzigen Erdgeruch der ganzen Komödie etwas Gemeines und Ungehöriges wittern. Die Spätrenaissance freilich — und dazu gehört auch noch Voltaire — war nicht naiv und hatte allen Grund die Nase zu rümpfen. Auch heute noch hält mancher verbildete Romane es für geistvoll oder vornehm, einen Widerwillen gegen die ungeschlachte Barbarei unseres Faust zu kultivieren.

Es ist nötig, daß wir diese erhabene und durchgeistigte Art von Naivität, wie sie vielleicht nur von Dante und Goethe in der abendländischen Weltliteratur verwirklicht wird, noch näher umschreiben. Dazu hilft uns ein geistvoller Aufsatz von Wilhelm Dilthey über „Goethe und die dichterische Phantasie“.[1] Dilthey hat neben die Schillersche Klassifikation in naive und sentimentalische ergänzend eine andere hinzugefügt: nämlich, wenn ich so sagen darf, eine Klassifikation in persönliche und unper-

---

[1] Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung, Leipzig 1906, S. 137 ff.

sönliche Dichter. Als Repräsentanten der ersteren gelten ihm Goethe und Byron, als Repräsentanten der zweiten Shakespeare und Cervantes. Man könnte zu den persönlichen etwa noch den sentimentalen Petrarca oder den naiven Carducci, zu den unpersönlichen den naiven Ariost oder La Fontaine hinzufügen.

„Die einen unter den Dichtern“, sagt Dilthey, „leben vor allem in den eigenen Zuständen und Ideen, diese stellen sie dar in ihren Werken, und sie ergreifen äußere Erfahrung, Tatsachen der Geschichte, Sagen und Nachrichten aller Art als Vehikel der Darstellung des eigenen Inneren. Goethe hat an sich selber dieses Verfahren oft und gern betrachtet und geschildert. . . Wie ganz anders haben sich in der anderen Gruppe großer Dichter deren Werke gebildet! Die geheimnisvolle Fähigkeit, die mannigfaltigen Bilder von Individuen und ihren Schicksalen um sich her in sich lebendig zu machen, sie mit sich reden zu machen, Handlungen zu erblicken, deren sie fähig wären, mächtige Worte zu hören, die sie auszusprechen vermöchten: dieses bildet das Geschäft ihres Lebens. Ihre Phantasie ist der Schauplatz, auf welchem Gestalten, welche das Leben ihnen in unvollkommener Entwicklung zeigt, geboren werden, mächtigste Entfaltung erlangen und dann wieder anderen Platz machen. — Die Fähigkeiten, welche diesen beiden Richtungen des Gestaltens zugrunde liegen, sind in jedem großen Dichter verbunden, aber keine menschliche Kraft würde zureichen, sie beide zum äußersten zu entwickeln.“[1]

Nun braucht man sich nur zu erinnern, wie hinter jeder Zeile des Faust die ganze Erscheinung und das eigenste Erlebnis Goethes steht, und wie aus jeder Terzine der Komödie das dunkle, angestrengte, ernste Gesicht des Alighieri hervortaucht, um die straffeste Beziehung auf

[1] A. a. O., S. 199 f.

die Persönlichkeit des Schöpfers als das gemeinsame Kennzeichen ihrer Kunst zu verstehen.

Die meisten Dichter, die in einer so ausgesprochenen Subjektivität der Welt gegenüber verharren, beherrschen aber nur ein kleines Stückchen der Wirklichkeit mit dem Zauberstab ihrer Phantasie. Den übrigen Gebieten des Lebens stehen sie unachtsam, verständnislos, ratlos oder mit gebrochenen Gefühlen und sentimental gegenüber. Man denke an die Einseitigkeit oder verhältnismäßige Enge des poetischen Horizontes bei Rousseau, Byron, Schiller, Heine, Leopardi oder Carducci, um nur die besten von den ausgesprochenen Persönlichkeitsdichtern zu nennen.

Daß ein fest in sich selbst gegründeter, durchaus subjektiver und persönlicher Geist, ohne seine angeborene Grundlage im geringsten zu verlassen, die ganze Kultur und die ganze Welt umfaßt, zu sich herzieht, in sich hineinschlingt und in einem einzigen Kunstwerk wieder lebendig herausstellt — dieses Wunder hat sich, soweit meine Augen reichen, nur zweimal ereignet: in der göttlichen Komödie und im Faust.

Nur wir Deutschen haben dem großen Italiener einen gleichgearteten, einen durchaus persönlichen und naiven, dabei nicht unebenbürtigen Dichter an die Seite zu stellen. Nachdem der Faust unser höchstes und liebstes Werk geworden ist, und da wir uns schmeicheln, einigermaßen damit vertraut zu sein, so haben wir allen Grund und gute Hoffnung, uns auch der göttlichen Komödie mit Verständnis zu nähern.

Bestimmung und Einteilung der Aufgabe.

Der Vergleich mit Goethes Faust hat uns geholfen, die ersten Bande eines innigeren Verhältnisses zu der „göttlichen Komödie“ zu knüpfen. Aber es genügt nicht, sich mit einem Werke der Vergangenheit durch vergleichende Rückblicke aus der Neuzeit oder Gegenwart bekannt zu machen. Einigermaßen vollständig kann das Verständnis erst dadurch werden, daß man ihm nicht nur von rückwärts, sondern auch von vorne kommend nahetritt. Erst durch diese doppelseitige Annäherung entsteht historische Erkenntnis. Nachdem uns der Rückblick aus der Gegenwart über den Wert und die nunmehr gültige Bedeutung eines Werkes unterrichtet hat, erschließt uns die Vorgeschichte das Geheimnis seiner Entstehung.

Wie weit reicht aber die Vorgeschichte? Wenn man es genau nimmt, bis zum Anfang der Welt, zurück in graue Unendlichkeit. Da wir indes nicht die Geschichte des Weltalls, sondern der „göttlichen Komödie“ zu schreiben haben, so hilft uns die vorläufig erkannte Bedeutung des Werkes zu der sachgemäßen Umgrenzung seiner Geschichte.

Der Fall und die Läuterung der Menschheit, im Bilde eines harmonischen Universums veranschaulicht, das ist Dantes Werk. Sämtliche Versuche des Menschen, eine geistige Beziehung zu der Einheit des Universums zu knüpfen, gehören darum in die Vorgeschichte der Komödie.

Unter einfachen und natürlichen Verhältnissen läuft diese transzendente Beziehung von der ungebrochenen geistigen Einheit des Menschen, d. h. von seiner Seele als

Ganzem hinüber oder hinein oder empor, oder hinunter oder zurück in das Absolute. Damit erscheint sie als Religion. Der Kern des inneren Lebens im primitiven Menschen wird durch den Begriff des Religiösen noch völlig umschlossen. Wird aber durch bewußte Ausbildung und Bevorzugung der einen oder der andern Seite des Geistes diese Einheit gelockert, so kann auch die metaphysische Beziehung zum Universum nach verschiedenen Richtungen hin eine einseitige werden. Man beschränkt sie auf die Vernunft: und damit erscheint sie als Philosophie; man beschränkt sie auf den Willen: und sie betätigt sich in sittlichen Grundsätzen.

Demgemäß hat der geistige Gehalt der „Komödie", als Einheit genommen, eine religiöse Vorgeschichte; in seine Teile zerlegt, eine philosophische und eine ethische Vorgeschichte. Aber die „Komödie" ist nicht nur geistiger Inhalt, sondern in letzter und höchster Instanz geistige Form. Als solche hat sie auch eine formale, d. h. literarische oder künstlerische Vorgeschichte.

Unsere Untersuchung wird sich also erstens der religiösen, zweitens der philosophischen, drittens der ethischen und viertens der literarischen Entwicklungsgeschichte des großen Gedichtes zuzuwenden haben.

Die politische Welt, die in der „göttlichen Komödie" einen so hervorragenden Platz einnimmt, scheint in unserer Einteilung nicht berücksichtigt zu sein. Bei Dante und vor Dante aber sind die politischen Interessen noch derart in die Hierarchie der ethischen Interessen eingeordnet, daß sie nur im Zusammenhang mit diesen behandelt werden dürfen. Die Befreiung des politischen und ökonomischen vom sittlichen Handeln haben sich praktisch veranlagte Menschen zwar jederzeit erlaubt, zum klaren Bewußtsein jedoch ist der Eigenwert der politischen Tätigkeit erst durch Machiavelli erhoben worden.

Ähnlich wie die Staatslehre unter der Herrschaft der Sittenlehre, so stehen auch die empirischen Wissenschaften des Mittelalters noch unter der philosophisch-theologischen Herrschaft der Spekulation und können eine gesonderte Behandlung vernünftigerweise nicht beanspruchen.



I.

Die religiöse Entwicklungsgeschichte der „göttlichen Komödie“.

1. Das Symbol und die Religion.

Nicht anders als unter der Form des Symbols kann religiöser Sinn sich äußern. Wer auf Symbole verzichtet, verzichtet auf die Veräußerung seiner Religion und damit auch auf ihre Betätigung und schließlich auf Religion überhaupt. Selbst der modernste Mensch, der sich jeder religiösen Kulthandlung enthält, kann sich, sofern er Religion hat, doch des Symbols nicht entschlagen. Er wird vielmehr seinem ganzen Leben den symbolischen Wert eines fortgesetzten und angestrengten „Gottesdienstes“ beimessen und keine Sekunde seines Daseins gering oder gleichgültig schätzen dürfen. So hat — wir müssen noch einmal auf ihn hinweisen — Goethe zu leben gewünscht.

Es gehört durchaus zum Wesen des Symbols, daß es ernst genommen und geglaubt werde. Damit ein Symbol lebendig bleibe, muß es nicht nur vorgestellt, sondern auch gewollt werden. Sobald der Wille das Symbol verläßt, sinkt es zum leeren Phantasiegebilde und Theaterspiel herab und sollte, ehrlicherweise, abgeschafft werden.

Der Sprachgebrauch verdunkelt diese Einsicht immer wieder aufs neue, indem er bald nur die Form, bald Inhalt und Form des Symboles zusammen begreift. Es ist aber die symbolische Bedeutung von der symbolischen Form aufs strengste zu scheiden. Als Form ist das Symbol eine leere Hülse, als Bedeutung oder geformter Inhalt ist es nicht mehr das Zeichen für eine heilige Sache, sondern die heilige Sache selbst. Einen dritten Fall gibt es nicht. Luther hatte Zwingli gegenüber durchaus recht: wenn das Abendmahl eine heilige Handlung bleiben sollte, so mußte die Hostie den Leib Christi nicht nur formell, sondern auch inhaltlich bedeuten, d. h. der wahre Leib Christi sein. Die inhaltliche Bedeutung einer Sache ist das Wesen der Sache selbst. Darum kommt jede rationalistische Ausdeutung eines Symboles, indem sie Form und Inhalt scheidet, einer Zerstörung und Entheiligung gleich. Die bestehenden Kirchen haben allen Grund, aber freilich nicht immer die nötige Kraft und Umsicht, sich gegen diese gefährlichen Versuche zu wahren.

Aus dem Obigen geht hervor, daß der Wille des Menschen — denn dieser ist es, der den Symbolen Wert und Wirklichkeit verleiht — alles, was man nur sehen und sich denken kann, zu religiösen Symbolen zu erheben, d. h. zu heiligen die Macht hat. Vom Fetisch-Diener, der ein einzelnes Stückchen Holz als göttlich verehrt, bis herauf zu Goethe, dem das gesamte Dasein in seiner natürlichen und geistigen Ausdehnung heilig ist, schreitet die Entwicklungsgeschichte der Religion. Es ist das Göttliche, das in tausendjährigen Eroberungszügen sich allerseits ausbreitet und der Welt bemächtigt — bis, in fernster Zukunft vielleicht, die tiefste Intensität mit der umfassendsten Extensität dieser Herrschaft vereinigt wird.

Suchen wir, in diesem idealen Entwicklungsgang die „göttliche Komödie" als Markstein auf ihren richtigen

Platz zu stellen. Dante hat den Fall und die sittliche Läuterung der Menschheit in eine derartig innige Verbindung mit einer jenseitigen Welt religiöser Vorstellungen gebracht, wie sie nur auf einer verhältnismäßig hohen Stufe religiösen Lebens, d. h. bei einem weiten und tiefen Gehalte der religiösen Symbole denkbar ist. Wir werden darum, bevor wir auf seine Höhe gelangen, eine lange Stufenleiter zu durchlaufen haben.

Also nochmals: nicht die Form der Symbole, sondern ihr religiöser Wert, d. h. ihr Frömmigkeitsgehalt bildet den eigentlichen Gegenstand der religiösen Entwicklungsgeschichte. Wer die Symbole lediglich auf ihre Formen hin betrachtet, treibt künstlerische, keine religiöse Entwicklungsgeschichte. In der Tat läßt sich ein gut Teil moderner Forschungen, die unter dem Namen der Religionsgeschichte laufen, als primitive und reine Kunstgeschichte entlarven.

2. Der vorchristliche Jenseitsglaube.

Die Vorstellung von einem Jenseits gehört zu den ältesten Äußerungen der Religion. Das Jenseits ist entweder das Reich der Toten oder das Reich der Gottheiten oder beides zugleich. Da die Götter der primitiven Religionen als gegenwärtig und sichtbar vorgestellt werden, sei es unter der Form eines Fetisch, sei es in Naturerscheinungen und -Ereignissen wirkend, oder gar selbst nichts anderes sind als verstorbene Fürsten oder Helden, die man ins Göttliche gesteigert hat, so wird man nicht fehlgehen, wenn man als wichtigsten Ausgangspunkt des Jenseitsglaubens den Todesgedanken und was sich daran anknüpft: Ahnenkult und Totenkult, betrachtet. Solche Kulte finden sich schon bei den niedersten Völkern: Kaffern, Hottentotten, Negern und Australiern.[1]

[1] Vgl. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. 2. Aufl. I. Bd. Freiburg i. Br. und Leipzig 1897.

Gewiß sind es nicht nur die Affekte der Furcht, sondern auch die der Liebe und der Hoffnung, die den Zurückgebliebenen veranlassen, dem dahingegangenen Verwandten oder Freunde eine Fortsetzung seines Daseins unter neuen Formen zu gönnen. Nur wo die ganze und ungeteilte Seele samt all ihren Affekten sich auf eine höhere Einheit richtet, entsteht religiöses Leben. Es gibt keinen einzigen Affekt, keine einzige Seelenkraft, die der ausschließliche Träger der Religion sein könnte. Da wir ein für allemal an dieser Wahrheit festhalten, da alles, was Religion ist, unserer Überzeugung nach den ganzen Menschen beansprucht, so müssen wir jede psychologische Einzeldeutung religiöser Symbolik oder Mythenbildung als schief, einseitig und kleinlich verwerfen und werden uns bemühen. immer die ganze Gemütsart der Völker und Individuen im Auge zu behalten.

a) Die Ägypter.

Von den ältesten Kulturvölkern zeichnen sich besonders die Ägypter durch einen reichen Totenkult aus. Die unendliche Mühe und Sorgfalt, die sie auf die Erhaltung des Leichnams verwandten, läßt erkennen, daß das Fortleben des Toten in inniger Verbindung mit dem örtlichen Befinden und Bestande des entseelten Körpers gedacht wurde. Nur langsam scheint sich das Band zwischen der Mumie und der Seele gelockert, niemals völlig gelöst zu haben. Während in der älteren Zeit die Schicksale und Reisen der Toten in der mannigfaltigsten Weise ausgemalt wurden, hat sich allmählich unter dem Einfluß der Amon-Râ-Theologie eine einheitliche Vorstellung von dem Totenreich gebildet. Es ist das Reich der Finsternis, das in der Nacht von dem Sonnengott Râ durschritten wird. Gegen etwaige Gefahren schützt sich der Tote durch Zaubersprüche und Amulette, die man ihm ins Grab legt. Durch Magie und gehörige

Ausstattung mit Leitern, Schiffen, Dienern, deren Abbilder er in seinem Grabe findet, kann er sich aller möglichen Vorteile versichern.

Trotzdem fehlt es nicht an Ansätzen, die den Zustand des Verstorbenen von seinem sittlichen Verhalten im Leben abhängig machen. In dem berühmten ägyptischen „Totenbuch“ (18.—20. Dynastie) wird uns eine jenseitige Gerichtsszene geschildert. Vor 42 Richter und vor den Thron des Osiris wird der Tote durch die Göttin der Wahrheit (Maât) geführt. Sein Herz wird auf der Wage gewogen, und er muß eine Unschuldsbeichte ablegen, indem er diejenigen Sünden aufzählt, von denen er sich frei weiß. Ja sogar von einer Hölle mit grausamster Peinigung berichten die späteren Texte.

Im übrigen ist es zu einer strengen Ausbildung des Wiedervergeltungsgedankens nicht gekommen; denn immer wieder zerreißt die Magie das Netz der Gerechtigkeit. Der Mächtige und der Kluge weiß sich auch im andern Leben zu helfen. Weil kein fester sittlicher Glaube dahintersteht, so haben die Vorstellungen vom Jenseits noch etwas Ungeordnetes und Buntscheckiges.

b) Babylonier und Assyrier.

Viel einförmiger, unerbittlich und düster erscheint in der babylonisch-assyrischen Religion das Schicksal der Toten. Arme und Reiche, Gute und Böse, alle führen dasselbe hülflose und kümmerliche Schattenleben in der Unterwelt. Diese wird als eine von sieben Mauern umgebene Stadt mit einem riesigen Palaste, wo die Göttin Allatu wohnt, gedacht. Kein Lichtstrahl dringt hinab, kein Sterblicher rettet sich empor.

Nur dem Frühlingsgott Tammuz, der mit jedem Sommer dahinstirbt, ist es gegeben, aus dem Reiche der Nacht wieder emporzutauchen. Seine Freundin Ištar, die Göttin der Fruchtbarkeit, folgt ihm, besprengt ihn mit

dem „Lebenswasser" und führt ihn zurück. Hier haben wir die erste klare Fassung einer mythischen Höllenfahrt.

c) Die Phönizier.

Die sinnliche und grausame Gemütsart der Phönizier erniedrigt den Menschen zum elendesten Knecht der Gottheit. Nur auf dieser Erde will man glücklich sein um jeden Preis. Vom Tod erwartet man Ruhe und Schweigen. Mit dem Jenseits beschäftigt sich die Phantasie nicht sonderlich. Die Erinnerung an ein Reich des Todes und der Dunkelheit ist vorzugsweise in dem Mythos von Adonis und Astarte, der in seinen Hauptzügen demjenigen von Tammuz und Ištar gleicht, lebendig geblieben. Den Adonis-Kult haben bekanntlich die Griechen von den Phöniziern übernommen.

d) Die Israeliten.

Die Israeliten waren ein Volk mit stark praktischem und tief sittlichem Sinne. Sie haben sich schon in früher Zeit und mit entschiedener Wendung von den anschaulichen Vorstellungen der Naturgötter losgemacht und eine begriffliche Vereinfachung ihrer Gottheit durchgeführt. Ursprünglich allerdings scheint Jahwe als Naturgott und zwar als Gott der schrecklichen Naturerscheinungen: Erdbeben, Sturm, Gewitter und Seuchen, gegolten zu haben.[1] In älteren Zeiten noch muß er gar als Astralgott, besonders als Mondgott verehrt worden sein.[2] Doch waren die Bilder, die man sich von ihm machte, fragmentarisch und wenig anschaulich. Darum gelang es den großen Propheten, insbesondere dem Schöpfer des

---

[1] Vgl. Hugo Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, S. 8–136.

[2] Vgl. die trefflichen Ausführungen von B. Baentsch, altorientalischer und israelitischer Monotheismus, Tübingen 1906.

nationalen Monotheismus, Moses, die mythischen Reste dieser Gottheit abzustreifen, und das schwankende Gebilde der Phantasie in einen festen ethischen Begriff zu fassen. Derartige Vertiefungen und Vereinfachungen sind immer das Werk eines einzelnen und außerordentlichen Menschen. Vielleicht stammt schon von Moses jene tiefsinnige Deutung des Jahwe-Namens, wonach er nicht diese oder jene göttliche Individualität mit diesen oder jenen hervorstechenden Eigenschaften und Funktionen besagt, sondern „den, der es ist und der es sein wird“. Also ein rein formaler Existenz- und Persönlichkeitsbegriff ohne anschaulichen Inhalt, und eben dadurch geeignet, alles in sich aufzunehmen und der Einzige zu werden.

Dieser Gott verläßt alsbald seine naturalistische Grundlage und tritt in ein rechtliches, klares und eindeutiges Verhältnis des Vertrages oder Bundes zu seinem Volk. Das Volk hat ihm unbedingte Ergebenheit zu leisten, wogegen er politische Freiheit und Macht und irdische Wohlfahrt gewährt. Durch diese strenge Wechselseitigkeit wird allen magischen Übergriffen und jeder Art von Willkür und Übervorteilung der Boden benommen. Darum ist Jahwe von allen Göttern der Alten Welt der Erste, den man im wahren Sinne des Wortes gerecht nennen darf. Grausamkeit, Barmherzigkeit und Gnade sind Extravaganzen, die sich dieser Gott zwar hin und wieder gestattet, seines dauernden Wohlwollens aber kann doch nur der pünktliche und gewissenhafte Sohn des Gesetzes versichert sein.

Den Vertrag hat das Volk als solches, nicht der einzelne geschlossen. Die Vorteile des Vertrags werden darum in erster Linie nur der politischen und wirtschaftlichen Zukunft der Gesamtheit zugute kommen. Jahwe wird die Feinde Israels vernichten. Damit tritt die ganze Religion unter das Zeichen diesseitiger und nationaler

Hoffnungen. Es ist die Gerechtigkeit Jahwes selbst, welche eine Erweiterung göttlicher Wohltaten oder Strafen auf Gebiete, die im Vertrag nicht vorgesehen sind, ausschließt.

Trotzdem fehlt es auch in dieser praktischen Religion nicht an eschatologischen Ausblicken auf eine völlige Vernichtung der Welt einerseits und auf ein paradiesisches Dasein in den fernsten Tagen andererseits. Man hat bei den alten Propheten unzweifelhafte Spuren einer mythischen Kosmologie und Eschatologie nachgewiesen. Ob und inwieweit diese uralten volkstümlichen Überlieferungen einheimisch, oder babylonischen oder ägyptischen Ursprungs sind, ist mit Sicherheit noch nicht entschieden.[1] Soviel aber ist sicher, daß die Propheten diese mythischen Vorstellungen in echt jüdischem Sinne bearbeitet, eingeschränkt und zu politischen und ethischen Hoffnungen gewendet haben.

Aus dem fernen Weltuntergang, von dem sich das Volk erzählte, haben die Propheten, je nach Stimmung und Bedürfnis, ein nahe bevorstehendes nationales Unglück, eine verdiente Strafe für Israel gemacht; aus dem glückseligen Anfangs- und Endzustand des goldenen Zeitalters haben sie die Farben geholt, um die gehoffte Erlösung des Volkes aus der Knechtschaft zu schildern.

Mit den Vorstellungen dieser Endzeit war aufs engste eine mythische Gestalt verwoben: ein Halbgott, ein künftiger König, der Urmensch, der als Retter, als Kämpfer, als Richter und als paradiesischer Friedensfürst erscheinen wird. Diese Gestalt oder vielmehr diese Parallel-Gestalten schwanken zwischen menschlichen und gött-

[1] Vgl. außer Greßmanns oben erwähntem Buche noch besonders H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Genesis I und Apokal. Joh. 12. Göttingen 1895.

lichen Dimensionen auf und ab und verdichten sich allmählich zum Begriff des „Messias“ und des „Menschensohnes“. Wahrscheinlich sind sie, wie die ganze Eschatologie, von auswärts gekommen, haben aber durch das Werk der Propheten und Apokalyptiker immer mehr jüdischen, nationalen und ethischen Charakter erhalten.[1]

Wie stark immer der naturalistische, sei es babylonische, sei es ägyptische Einschlag gewesen sein mag, so bleiben doch die religiösen Hoffnungen Israels zunächst praktischer, politischer und nationaler Art. — Es bedurfte der politischen Auflösung, damit der alte Volks-Gott in ein unmittelbares Verhältnis zum einzelnen treten konnte: es bedurfte der schwersten Enttäuschungen, damit neben dem Ideal der göttlichen Gerechtigkeit ein weiterer Raum geschaffen würde für den Glauben an göttliche Barmherzigkeit und Liebe; es bedurfte endlich der tiefsten Erniedrigung, bevor die zähe Hoffnung des unglücklichsten aller Völker von der diesseitigen zur jenseitigen Erlösung sich erheben wollte.

Diese Bedingungen haben sich in langen Leidensgängen vom babylonischen Exil bis zu der Geburt Christi erfüllt.

e) Die Perser.

Ähnlich wie die Israeliten, so waren auch die Perser ein praktisch und sittlich veranlagtes Volk. Und auch bei ihnen hat sich — offenbar durch die Arbeit hervorragender Religionsschöpfer (Zarathustra) — die Naturreligion schon frühe zu begrifflicher Vereinfachung und zu großen ethischen Gedanken erhoben. Während sich aber die exklusiv gesinnten Israeliten immer mehr in einen starren Monotheismus verschlossen, hat die kampflustige und expansive arische Rasse der Perser das ganze Dasein dua-

[1] Greßmann, a. a. O., S. 250—365.

listisch als ein großes Drama von Wahrheit und Lüge, von Gut und Böse gefaßt. „Und im Anfang waren die beiden Geister, welche als Zwillinge, und jeder für sich da waren." „Und als die beiden Geister sich begegneten, da schufen sie als erstes: Leben und Tod, und daß zuletzt die Hölle für die Bösen, der Himmel für die Gerechten sein solle." „Unter diesen beiden Geistern wählte sich der ungläubige Geist das Schlechttun, aber der heilige Geist wählte sich die Gerechtigkeit, und er wählte sich diejenigen, welche durch lautere Taten dem Ahura Mazda zu Danke handeln." So erzählt eine der alten Gâtha-Hymnen des Avesta.[1]

Der Kampf muß schließlich eine Entscheidung, der Dualismus eine Lösung finden. Daher hat sich in der persischen Religion die Vorstellung von den letzten Dingen ganz besonders klar und entschieden gestaltet. Aber nicht nur die Gesamtheit, sondern auch jeder einzelne muß zu einer Lösung des Widerspruchs von Gut und Böse gelangen. Jeder Perser ist Mitkämpfer und Gehülfe in dem großen Weltstreit zwischen Ahura Mazda (Ormuzd), dem Gott der Wahrheit und des Lichts, und Ahriman, dem Geist der Lüge, des Todes und der Finsternis. Aus dieser straffen Spannung des Gegensatzes, welche keinerlei Vermittlung und keinerlei Mittelstellung erlaubt, entspringt die sittliche Schwungkraft der persischen Religion. —

Kaum ist der Mensch gestorben, so bemächtigen sich die unreinen Dämonen seines erstarrten Leichnams: die Seele aber braucht drei Tage, um sich der irdischen Sphäre zu entringen. Sie wird von Sraosha, dem Seelenführer, geleitet: Opfer und Gebete der Hinterbliebenen verteidigen sie, während ihrer gefahrvollen Reise ins Jenseits, vor den Angriffen der Dämonen. Endlich gelangt sie an die Cinvat-Brücke, die sich von einem hohen Berge

[1] Zitiert nach Chantepie de la Saussaye, a. a. O., II, S. 181.

über der Mitte der Erde zum Himmel hinüberschwingt. Dort hält Mithra, der Gott der Gerechtigkeit, ein strenges Gericht und wägt die Werke der Menschen. Die schlechten Taten, auch wenn sie von den guten aufgewogen sind, müssen auf dem Berge selbst noch verbüßt werden. Jetzt erst darf die Seele die entscheidende Brücke betreten: der Verdammte stürzt hinab in die Schlucht der Hölle; der Gerechte überschreitet sie gefahrlos. Am Eingang des Himmels empfängt ihn eine leuchtende Jungfrau und spricht: „Ich bin, du Mann von guten Gedanken, Worten und Werken, deine gute Religion, dein eigenes Bekenntnis". Durch drei Vorhöfe, durch den Ort der guten Gedanken, durch den der guten Worte und den der guten Werke, gelangt der Selige zum ewigen Licht.

Das große Gericht aber wird erst am Ende der Tage, nachdem 12000 Jahre erfüllt sind, gehalten werden. Feindliche Völker, dämonische Scharen und Ungeheuer werden über das eranische Reich herfallen. In drei großen Zeiträumen vollzieht sich der Kampf gegen die Mächte der Finsternis: bis aus dem Samen Zarathustras der Heiland (Saoshyant) geboren wird und die Erlösung der Welt zu Ende führt. Die Seelen der Abgeschiedenen werden ihren Körper zurück erhalten, die Bösen von den Guten geschieden und drei Tage lang an ihrem Leib gepeinigt werden. Dann wird ein großes Feuer die Erde zerschmelzen: der Gerechte wird es wie laue Milch, der Verdammte wie sengende Glut empfinden. Endlich aber werden alle, geläutert und vereint, die sieghafte Herrlichkeit Ahura Mazdas feiern.[1]

---

[1] Ob die optimistische Hoffnung, daß auch die Verdammten schließlich in das Reich der Herrlichkeit eingehen, schon der ältesten Lehre angehört, darf bezweifelt werden.

f) Die Griechen.

Die heitere und sinnliche Seite der griechischen Religion hat ihren schönsten Ausdruck in den darstellenden Künsten gefunden. Für unsere Zwecke aber kommt eher der ethische, asketische, mystische, philosophische und dunkle Zug des Griechentums in Betracht. Erst wenn der Mensch mit ernstem Sinn bei dem Gedanken des Todes verweilt und aus der Vergänglichkeit des Lebens die sittlichen Folgerungen für die Verwendung des Lebens zu ziehen bereit ist, wird auch die Phantasie geneigt werden, sich bestimmtere Vorstellungen vom Jenseits zu schaffen. Es ist darum nicht zu verwundern, daß selbst das plastische Anschauungsvermögen der Griechen sich zunächst mit verschwommenen und widersprechenden Bildern des jenseitigen Lebens begnügte.

In den homerischen Dichtungen haben wir dreierlei Arten von Jenseits nebeneinander: den Tartaros, wo Kronos und die Titanen wohnen, das Reich des Hades, von dem es nicht ganz sicher ist, ob man es im fernen Westen an den Gestaden des Okeanos oder unter der Erde zu suchen hat, und die Elyseischen Gefilde oder Inseln der Seligen. Selbst Spuren eines früheren Glaubens, daß die Toten an keinen bestimmten Ort gebunden seien, finden sich.[1]

Auch der Zustand der Toten wird verschieden gedacht: als ein elendes Schattendasein ohne Kraft des Körpers und ohne Klarheit des Geistes, als ein bewußtes Fortleben und trauerndes Weiterspinnen irdischer Erinnerungen, und schließlich fehlt es auch nicht an strafenden Gottheiten und Qualen in der Unterwelt. Da ist Minos, der Höllenrichter, die Erinnyen, die Rächerinnen des Meineids, die Schreckgestalt der Gorgone und der Höllenhund — alles Gestalten, die wir bei Dante im Dienste

[1] Vgl. E. Rohde, Psyche, Freiburg i. B. 1890, S. 54.

des christlichen Inferno wiederfinden. Die großen Verbrecher: Tityos, Tantalos und Sisyphos, welche den Zorn der Gottheit ganz besonders herausgefordert haben, unterliegen auch besonderer Peinigung. Im übrigen ist von jenseitiger Wiedervergeltung nicht die Rede. Die wenigen Ansätze dazu dürfen als spätere Einschiebsel gelten.[1]

Auch in der nachhomerischen Zeit sind die Vorstellungen vom Totenreich noch nicht an sittliche Werte, sondern eher an den Kult der chthonischen Gottheiten und der Familie gebunden. „Deutliche Glaubensbilder von der Art des Lebens der Verstorbenen konnten aus diesem Kult nicht hergeleitet werden und sind daraus nicht hergeleitet worden. Alles bezog sich hier auf das Verhältnis der Toten zu den Lebenden."[2]

Selbst die eleusinischen Demeter-Mysterien, obschon sie dem Eingeweihten eine höhere Art der Unsterblichkeit versprachen, und in ihren dramatischen Aufführungen vielleicht auch das Totenreich darstellten, haben den Jenseitsglauben nicht wesentlich gefördert.[3] Die Phantasie spielt mit dem Gegenstand, ohne ihn ernstlich zu bearbeiten. Typische Beispiele dafür finden sich in der „alten Komödie".

Der Gedanke an ein höheres Sonderdasein der Seele kann, wie uns das Beispiel der Perser gezeigt hat, erst dort zur Klarheit gedeihen, wo Seele und Leib in Gegensatz zueinander treten, wo die Weltanschauung dualistisch wird.

Die ersten, die in Griechenland diesen Gegensatz an sich selbst erfuhren, waren die Dionysier. Durch Tanz

---

[1] Vgl. U. von Wilamowitz-Moellendorf, Homerische Untersuchungen, Berlin 1884, S. 199 ff.

[2] E. Rohde, a. a. O., S. 256.

[3] A. Dieterich, Nekyia, Leipzig 1893, ist geneigt, den Einfluß der eleusinischen, sowie der delphischen Mysterien etwas höher einzuschätzen, S. 64 ff.

und Rausch versetzten sie sich in den orgastischen Zustand der Ekstase, wo die Seele ihren Leib verläßt, um sich mit dem Gott zu vereinigen. Der Dionysoskult war aus Thrakien gekommen und wurde besonders von den Sekten der Orphiker gepflegt. Diese haben ihre Mythen begrifflich bearbeitet und dualistisch gewendet. Der Mensch, lehrten sie, ist eine Mischung dionysischer (göttlicher) und titanischer (materieller) Elemente; oder, wie eine andere, vielleicht ältere Überlieferung besagt: das seelische Element stammt von Ouranos, das Leibliche von Ge. Der materielle Leib erscheint als das Gefängnis des Geistes, und die Befreiung aus dem sinnlichen und sündigen Dasein als die Aufgabe der Menschheit.

Die Reinigung und Sühnung der Erbsünde wird aber nicht durch sittliches Verhalten, sondern durch die mystischen Kräfte der Gnade erreicht und erfolgt durch die Mittelstufen der Seelenwanderung. Die Ungereinigten und Ungeweihten werden im Hades in einem schmutzigen Pfuhle liegen, indes die Orphiker in ewiger Trunkenheit göttliche Gelage feiern. Die Symbolik dieses Vergeltungssystems ist durchsichtig genug: der Unreine endigt im Kot, der ekstatische Orgiast im seligen Taumel. Diese dualistischen und mystischen Vorstellungen wurden besonders von den Pythagoreern weitergebildet, sind aber in der griechischen Staatsreligion niemals zur Herrschaft gelangt.

Statt dessen wurden sie durch Platons Dialektik und Spekulation zu höchster Reinheit herausgearbeitet und zu weitester internationaler Wirkung brauchbar gemacht.

Der Unsterblichkeitsgedanke ist die Krone und zugleich der treibende Kern der platonischen Theologie. Aus dem göttlichen Reich der Ideen stammt die menschliche Seele, und, wie die Ideen, so ist auch sie ohne Anfang noch Ende. Durch ihren Eintritt ins Leben gerät

sie in Berührung mit dem Schmutz der Materie, erniedrigt und entwürdigt sich.[1] Durch Enthaltsamkeit aber reinigt sie sich wieder; durch Dialektik und Kontemplation schwingt sie sich empor zur ewigen Heimat. Demjenigen Geiste, der die höchste „Tugend", die Erkenntnis der Ideen besitzt, werden alle übrigen Verdienste von selbst zufallen. Die Verneinung des Vergänglichen ist an und für sich schon Tugend, Unsterblichkeit und Seligkeit.

Das Jenseits dieser intellektualistisch gerichteten Seele ist ein Reich von abstrakten und übersinnlichen Begriffen. Jede Vorstellung, die wir uns davon machen, bleibt symbolischer Notbehelf, Verunreinigung, Allegorie und Lüge. So mächtig immer in Platon die Phantasie gearbeitet hat, so sehr er sich selbst in eschatologischer Mythenbildung gefiel, so unerbittlich wird doch jegliche Schöpfung der Phantasie durch seine Logik zerstört, durch seine Ethik verneint. Hier zum erstenmal fällt die entschiedenste Bejahung der individuellen Unsterblichkeit mit der entschiedensten Verneinung einer sinnlichen Jenseitigkeit zusammen.

Damit tritt die religiöse Frage nach dem Jenseits in das philosophische Stadium. Die bildlichen Vorstellungen vom Jenseits aber bleiben der Dichtung überlassen. Diese reinliche Scheidung ist freilich nur vorübergehend von hervorragenden Geistern gewahrt worden. Doch hat die platonische Kritik immer wieder und wieder die allzu dogmatische Fixierung anschaulicher Gemälde vom Jenseits verhindert oder wenigstens eingeschränkt. Das Bewußtsein, daß die jenseitige Welt eine übersinnliche und unanschauliche ist, geht als dauernder Besitz und

---

[1] Die Materie wird jedoch von Platon nicht als etwas Positives gefaßt, sondern als τὸ μὴ ὄν, was für ihn identisch ist mit dem leeren Raum.

als philosophisches Ferment, bald mehr, bald weniger kräftig und wirksam, in die Religion des Christentums über. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die spätere römische Kirche ihren Gott und ihr Jenseits völlig materialisiert und zum Bilde versteinert hätte, wenn sie nicht von dem kritischen und mystischen Geiste der platonischen Philosophie berührt worden wäre. Hätte nicht Platon die Kunst aus seinem Staate verwiesen und auf Jahrhunderte hinaus in Mißkredit gebracht, so wäre sie vielleicht in der Kirche maßgebend geworden und hätte wieder ein Götzenbild an Stelle des Begriffes gesetzt.

Dem griechischen Philosophen vor allem hat es Alighieri zu danken, daß ihm vergönnt war, ohne das Dogma zu verletzen, auf eigene Art und mit persönlichster Kunst seine Hölle und seinen Himmel zu gestalten und zu färben.

g) Religiöser Synkretismus in der Diadochenzeit und der spätjüdische Jenseitsglaube.

Um das Jenseits von der Sinnlichkeit loszulösen, bedurfte es eines Denkers wie Platon. Um Seelenheil und Religion von nationalen Schranken zu befreien, bedurfte es einer gründlichen Zerstörung der alten rassenpolitischen Einheiten. An Stelle der nationalen Reiche mußte ein Weltreich treten. Diese Wandlung vollzieht sich in der Zeit von Alexander dem Großen bis auf die ersten römischen Kaiser.

Die Diadochen-Staaten sind keine Nationalstaaten mehr. Sie gründen sich weder auf Volksbewußtsein noch Volksreligion, sondern auf den Mechanismus der Verwaltung. Die Befriedigung religiöser Bedürfnisse fällt dem Individuum anheim. Überall bilden sich kirchliche Genossenschaften, mystische Sekten, religiöse Geheimbünde, theologische Gesellschaften, theosophische Schulen und zahllose Mysterienvereine. Die Religionen zersetzen

sich und mischen sich. Ägyptische, babylonische, persische und griechische Kulte werden in mannigfaltigster Weise verquickt. Das abgeschlossene Volk der Juden zerstreut sich über die hellenistische Kulturwelt.

Trotzdem ist zwischen dem palästinischen Judentum und dem der Diaspora der Zusammenhang nicht verloren gegangen. Nirgends in der alten Welt hat die religiöse Einheit den nationalen Organismus eines Volks so kräftig überdauert, so völlig ersetzt.

Eine derartig selbständige Weiterbildung der Religionsgemeinschaft oder Kirche (Synagoge) konnte nur dadurch ermöglicht werden, daß die nationalen Ideale immer inniger mit der Religion verwuchsen, von der Gemeinde übernommen und geistlich gedeutet wurden. So hat sich — um nur an die wichtigsten Vorgänge zu erinnern — nachdem das Volk als Volk vernichtet war, die Gemeinschaft der Frommen alsbald den Begriff des auserwählten Volkes zugeeignet. Sie gab ihm damit die einseitige Wendung ins Religiöse und in die rechtgläubige Kirchlichkeit.

Das auserwählte Volk hatte seine bestimmten politischen Hoffnungen gehabt. Jahwe hatte ihm verheißen, er werde einen gewaltigen Herrscher aus dem Stamme Davids senden, der die Feinde Israels besiegen und ein großes Reich errichten solle. Dieses künftige Weltreich wird nun in der spätjüdischen Religion allmählich zum Gottesreich, der nationale Messias zum Menschensohn, und die alte prophetische Geistesrichtung steigert sich zur apokalyptischen Mystik. An Stelle des Sieges in der Feldschlacht tritt das jüngste Gericht, an Stelle des nationalen Feindes der Satan oder der Antichrist, an Stelle des irdischen das himmlische Jerusalem, an Stelle des Zukunftstaates das Jenseits mit ewiger Seligkeit der Frommen und ewiger Verdammnis der Ungläubigen. Diese Entwicklung der Eschatologie erfolgt allmählich und

nicht etwa in der Weise, daß das Alte jemals von dem Neuen ganz verdrängt würde. Es bleibt bei einem Nebeneinander von nationalen und sittlichen, kirchlichen und religiösen, sinnlichen und geistlichen Hoffnungen. Zahlreiche Mittelstufen und Mischstufen sind in der spätjüdischen Literatur belegt.[1]

Es ist nicht unsere Aufgabe, diese Zeugnisse in ihrer psychologischen oder gar historischen Kontinuität aneinanderzureihen. Das psychologisch Fortgeschrittenere erscheint hier nicht immer als das historisch Spätere. Wir haben es eher mit einer Mischung als mit einer Entwicklung zu tun. In der Tat, versucht man entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang in diese Wandlungen zu bringen, so klafft gerade an dem entscheidendsten Punkt eine Lücke.

Weder der Unsterblichkeitsglaube, noch der damit verbundene Gegensatz von Leib und Seele, Materie und Geist, Teufel und Gott läßt sich in der altisraelitischen Religion als vorhanden oder genügend vorbereitet erweisen. Man darf, den neuesten Forschungen zufolge, mit einiger Sicherheit annehmen, daß die Juden diese fremdartigen Anschauungen von der persisch-eranischen Religion übernommen haben. Die Berührung fand vermutlich zu Babylon und im babylonischen Tiefland, etwa zu Beginn der Diadochenzeit, statt.

Soviel ist jedenfalls sicher, daß die konservativen Vertreter des Judentums, vor allem der Priesteradel der

[1] Eine Gesamtdarstellung, welche freilich mehr theologisch als entwicklungsgeschichtlich angelegt ist, gibt Paul Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903. Die beste historische Darstellung findet man bei W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903. Einen klaren und knappen Auszug aus diesem Werk gibt Bousset in seinem Vortrag: Die jüdische Apokalyptik, Berlin 1903.

Sadduzäer, die Lehre der jenseitigen Vergeltung und Unsterblichkeit als ungebührliche Neuerung betrachteten und nicht gelten ließen. Aber die pharisäische Richtung siegte, und der Auferstehungsglaube wurde, wie uns Josephus bezeugt, zum wichtigsten Merkmal, wonach die „epikureische" Schar der Ungläubigen sich fortan von den Frommen unterschied.[1] Schon im hellenistischen Judentum ist der Name Epikureer auf diejenigen angewendet worden, welche die Unsterblichkeit der Seele leugneten. Ganz in demselben Sinne gebraucht ihn noch Dante[2]. Und es ist nicht nur der Name, der sich durch die Jahrhunderte hindurchgerettet hat, sondern auch der zugrundeliegende Gedanke: nämlich, daß der Ungläubige, obschon innerhalb der frommen Gemeinschaft geboren, nicht mehr zu derselben gehört, und damit zugleich der ewigen Seligkeit verlustig geht. Die Lehre von der alleinseligmachenden Kirche, zu der sich, was man immer sagen mag, auch Dante bedingungslos bekannt hat, ist in der Hauptsache ein Erbstück der jüdischen Synagoge. — Freilich wird jede kirchlich organisierte Frömmigkeit immer wieder von selbst zu ähnlicher Exklusivität gelangen müssen. Darum finden wir sie auch in den griechischen Mysterienvereinen und später im Islam wieder.

Wie der Unsterblichkeitsglaube, so ist auch der dualistische Gedanke, vor allem der Teufelsglaube und die Annahme eines organisierten dämonischen Reiches, dem Geiste des Alten Testamentes von Haus aus fremd. „Hingegen ist in keiner andern Religion der Dualismus so heimisch und wurzelt so tief wie in der eranischen. Auch

[1] Eine unverkennbare Polemik aus jener Zeit haben wir z. B. im 2. Kapitel der sog. Weisheit Salomos I. Kautzsch, Die Apokryphen des Alten Testaments, Tübingen 1902.

[2] Inferno X, 14 f.

von hier aus drängt sich der Schluß der Abhängigkeit der jüdischen Apokalyptik unmittelbar auf.“ [1]

Übrigens konnte auf der monotheistischen Unterlage des Judentums der Gegensatz von Teufel und Gott niemals so weit getrieben werden, daß der Teufel als selbständiger und unerschaffener Geist dem alten Jahwe gegenübertrat. Er wurde vielmehr als abtrünniger Engel gefaßt, und durch die Lehre vom Sündenfall ward der starre persische Dualismus in der Weise gemildert, daß der Teufel nicht nur als Feind, sondern zugleich als Werkzeug des Herrn und als strafender Engel erschien. — Die Juden waren ihrer ganzen religiösen Anlage und Vergangenheit nach sehr geneigt, den fremdartigen Gegensatz und den Glauben an die Macht des Bösen, der sich ihnen in Zeiten der tiefsten Depression aufgedrängt hatte, allmählich zu überwinden.

Wenn er trotzdem im Christentum und ganz besonders im Johannesevangelium mit verstärkter Macht von neuem hervorbricht, so haben hier wiederum fremde Kräfte gewirkt. Nun sind es nicht mehr eranisch-persische, sondern hellenische, besonders orphische und platonische Einflüsse, die eine zweite Blüte des Teufelsglaubens veranlaßten. Es wird immer schwer, bei dem heutigen Stand unserer Kenntnisse aber unmöglich sein, den Wirkungskreis der eranischen Eschatologie gegen denjenigen der hellenischen innerhalb des Judentums abzugrenzen; um so schwerer, als der orphische Volksglaube mit seinen Vorstellungen von den letzten und jenseitigen Dingen einesteils durch die Spekulation der Philosophen entstellt, andererseits nur in unsicheren Bruchstücken überliefert ist.[2]

---

[1] Bousset, Die jüdische Apokalyptik, S. 49.

[2] Einen geistvollen Versuch, die orphische Eschatologie zu rekonstruieren, hat A. Dieterich in seiner oben zitierten Nekyia gemacht.

Ganz im allgemeinen aber wird man annehmen dürfen, daß der eranisch-jüdische Dualismus sich vorzugsweise durch eine sittliche, praktische und im Grund optimistische, der hellenistisch-jüdische Dualismus aber durch eine weltflüchtige, pessimistische, intellektualistische und ekstatische Stimmung kenntlich macht. Auch wird dieser letztere erst im christlichen und nachchristlichen Zeitalter stärker bemerkbar. Den äußersten und letzten Punkt der Annäherung des Judentums zum Hellenentum bezeichnet die Theologie des jüdischen Alexandriners Philon (ca. 40 nach Christus).

Die Frage nach den Quellen der jüdischen Apokalyptik wird nun aber durch ein drittes Element noch schlimmer verwickelt. Die Berührung der jüdischen und persischen Religion hat in babylonischen Landen und durch babylonische Vermittlung stattgefunden. Unglücklicherweise wissen wir von der babylonischen Religion der späteren Zeit, um die es sich hier handelt, viel weniger als von derjenigen der Blütezeit. Zweifellos jedoch war sie schon in den Tagen Alexanders des Großen stark mit persischen Elementen untermengt, so daß eine Unterscheidung des spezifisch Persischen vom spezifisch Babylonischen die größten Schwierigkeiten bietet.

Immerhin lassen sich auch hier noch einige leitende Gesichtspunkte gewinnen. Die Kaste der babylonischen Priester hat zwar den Kult geregelt, den Festkalender geordnet und das Pantheon systematisiert; einen Religionsschöpfer aber, der, ähnlich wie Zarathustra und Moses, durch begriffliche Vereinfachung und Vertiefung einen großen und lebendigen Zentralgedanken aus den volkstümlichen Vorstellungen und Wünschen herausgearbeitet hätte, finden wir in Babylon nicht. Nur durch das Werk überragender Persönlichkeiten werden Religionen organisiert, werden Mythen und Kulte ihrer Selbstständigkeit beraubt und in den Dienst einer Generalidee,

d. h. einer festen religiösen Weltanschauung und eines klaren, einheitlichen Glaubens hereingezogen. Je straffer das Verhältnis der Mythen und Kulte zum Glauben, desto lebendiger der religiöse Organismus, desto größer seine Fähigkeit, sich fremde Elemente durchaus zu assimilieren, allzu fremdartige aber abzustoßen. Eine derartige Verdauungskraft hat, so viel wir sehen, das Judentum den babylonischen Mythen gegenüber bewiesen.[1]

Wir finden babylonische Sagen schon in dem ältesten und schließlich noch in dem christlichen Zeitalter wieder: babylonischen Glauben aber können wir nirgends im Judentum entdecken. Der babylonische Einfluß muß demnach auf eine ganz andere Linie gerückt werden als der persische und der hellenische. Dem Dualismus dieser beiden letzten Religionen ist es gelungen, den straffen Monotheismus der Israeliten zu sprengen, indes die Babylonier nur Farben und Bilder, aber keine Gedanken und Stimmungen geliefert haben.

Da sich ein Teil dieser Bilder bis auf Dante vererbte, so werden wir sie bei den künstlerischen Darstellungen des Jenseits zu berücksichtigen haben. Zunächst aber handelt es sich weniger um die Darstellungen als um den Glauben, weniger um die Farben, als um die Gedanken.

So haben sich denn die verschiedenartigsten Kräfte: philosophische Gedanken, symbolische Gewohnheiten, religiöse Vorstellungen und mythische Gebilde: persische, griechische, babylonische, vermutlich auch ägyptische und syrische Elemente vereinigt, um jenen spätjüdischen Jenseitsglauben zu bilden, der für das Christentum maßgebend geworden ist.

---

[1] Vgl. Gunkel, a. a. O.

3. Der christliche Jenseitsglaube.

a) Jesus und das Jenseits.[1]

Das religiöse Schöpfungswerk Jesu umfaßt fast ausschließlich den Glauben und die Sittlichkeit. Darum erscheint es denjenigen Forschern, die ihr Augenmerk nur auf formale Symbole, Sagen und Vorstellungen richten, gleich null, denjenigen aber, die den Schwerpunkt der Religionsgeschichte in die Entwicklung der Frömmigkeit legen, als eine Tat von unschätzbarer Bedeutung.

Soviel ist sicher, daß die sittlichen Forderungen Jesu auf dem spätjüdischen Jenseitsglauben fußen. Er hat diesen Glauben weder erfunden, noch geschaffen, noch durch phantastische Bilder bereichert, noch durch begriffliche Bearbeitung gereinigt; aber er hat ihn restlos in sittliche Werte umgemünzt und derart für das praktische Verhalten des Menschen ausgenützt, daß jede Handlung, jeder Zweck, jede Gesinnung nur noch unmittelbar jenseitige Bedeutung hat.

Doch ist es noch nicht, wie bei Kant, das sittliche Bewußtsein, das den Jenseitsglauben fördert und stärkt, vielmehr muß der Jenseitsglaube bei Jesus die Sittlichkeit begründen. Nur durch die scharfe Betonung des jenseitigen Lebens, nur durch die lebendige Überzeugung von der unmittelbarsten Nähe des Gottesreiches und des Weltgerichts[2] wird die hohe Spannung seiner Ethik erreicht.

Dieses Schauspiel hat sich im christlichen Mittelalter noch oft wiederholt. Immer ist die sittliche Wiederge-

[1] Vgl. zu diesem und dem folgenden Abschnitt das Werk von Paul Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl., Tübingen 1904, dessen Auffassung ich mich vielfach angeschlossen habe.

[2] Z. B. Evang. Matth. 24, 33 und 10, 23; Markus 9, 1 und 13, 30.

burt an die Neubelebung eschatologischer Stimmungen geknüpft. Die meisten Reformatoren sind Jenseitspropheten, Weltuntergangsverkündiger und Bußprediger gewesen. Sie haben das glimmende Höllenfeuer zu neuen Flammen geschürt und den Richterstuhl Gottes dem Bewußtsein näher gerückt.

Die große Absicht, sich durch gläubige Versenkung ins Jenseits für die Kämpfe im Diesseits zu stählen, das religiöse Grundmotiv der göttlichen Komödie, ist echt evangelisch. Die Grundlage seiner Jenseitsfrömmigkeit hat unser Dichter in letzter Linie von Jesu selbst. Auch ihm ist das jüngste Gericht und die letzte Vollendung der Dinge eine bald zu erfüllende, nahe und lebendige Hoffnung. Die Bänke der Seligen im empyreischen Himmel sieht er so reichlich besetzt, daß nur für wenige noch Raum bleibt.[1] Was die „Komödie“ zu einer göttlichen im eigensten Sinne des Wortes macht, ist nichts anderes als die spezifisch evangelische Jenseitigkeit der sittlichen Werte.

Aber nicht nur nach, sondern schon vor dem Auftreten Jesu konnten wir die Verknüpfung von Eschatologie oder Apokalyptik und Sittlichkeit beobachten. Sie war bereits in der persischen Religion vollzogen. Was Jesus neues brachte, konnte zunächst nur eine quantitative Steigerung der gegebenen Verhältnisse sein. Immer eindringlicher, immer lebhafter, immer unerbittlicher wird jeder vorübergehenden Tat ihr jenseitiger Ewigkeitswert entgegengehalten.

Dabei ergibt sich aber sofort etwas qualitativ Neues: die diesseitige und praktische Bewertung des Lebens verschwindet gänzlich. Die tatsächlichen Folgen unseres Handelns verlieren ihre Bedeutung, denn der Ewigkeitswert der Handlung liegt nicht in den Folgen.

---

[1] Paradiso XXX, 131 f.

sondern in der Gesinnung. „Gott aber siehet das Herz an.“ Ein scharfer Schnitt trennt die diesseitigen Bestrebungen von den jenseitigen Ergebnissen, das Nützliche vom Guten. Es mag sein, daß Jesus in seiner naturwüchsigen Art sich das Reich Gottes auf irdischem Grund und Boden gedacht hat. Auf die Örtlichkeit kommt es bei ihm gar nicht an, denn die Grenzen seines Gottesreiches sind rein moralisch, rein nur empfunden und gewollt.

Damit ist die Sittlichkeit, mag sie schon historisch durch den diesseitigsten Jenseitsglauben bedingt sein, tatsächlich autonom und absolut geworden. Der Richterstuhl Gottes ist ganz und gar mit dem Gewissen des Individuums identisch geworden, gleichviel ob man ihn in Palästina oder über den Wolken zu erblicken hoffte. Die künftige Vergeltung ist durchaus gegenwärtig im Geiste geworden. Indem sich jede Handlung unmittelbar nach dem jenseitigen Endziel richtet, wird, de facto, dieses jenseitige Endziel zur inneren Triebfeder. Bei Kant hat sich im Grunde nur die wissenschaftliche Perspektive, aber nicht die tatsächliche Lage des sittlichen Bewußtseins verschoben.

So führt die ausschließlich ethische Verwertung des Jenseitsglaubens, in der wir das eigentliche Werk Jesu erblicken, zur völligen Befreiung des Gewissens.

Diese Befreiung war, den damaligen Verhältnissen entsprechend, eine doppelte. Einmal wurden die letzten Reste nationaler Hoffnungen aus den sittlichen Idealen und damit zugleich aus den Vorstellungen des Jenseits entfernt, und zweitens wurde die kirchliche Observanz als Selbstzweck und überhaupt die Kirche als alleinseligmachendes Institut beseitigt; zugleich wurde das Jenseits ein universales und entzog sich dem Machtspruch der Kirche.

Eine ähnliche Reinigung der jenseitigen Welt hatte freilich schon Platon erreicht. Aber, da er auf ganz anderen Wegen wandelte, ist er auch zu anderen Ergebnissen gelangt. Das platonische Jenseits ist eine Ordnung von Begriffen oder Ideen, die sich entweder dialektisch mit dem Verstande erfassen läßt, oder aber in der Ekstase unmittelbar geschaut wird; also ein Jenseits, das sich nur der forschenden Arbeit des Philosophen und der passiven Hingabe des Mystikers erschließt, eine Glückseligkeit, die nur für den abnormen Menschen zu haben ist. Platon hat die übersinnliche Reinheit und Universalität des Jenseits dadurch erkauft, daß er die Mehrzahl der Menschen und das ganze Getriebe des werktäglichen Lebens davon ausschloß. Was einer nicht begreifen kann, das soll er auch nicht haben.

Mit diesem Philosophenhochmut hat Jesus gründlich aufgeräumt. Sein Himmelreich gehört den geistig Armen und dem ganzen Volk. Es liegt zu ebener Erde, moralisch, zeitlich und räumlich jedem erreichbar. Die Vorstellungen davon mögen so primitiv und massiv sein, als sie wollen; es braucht keine Abstraktionen, es braucht keinen dialektischen Stufengang, es braucht keine besonderen methaphysischen Seelenorgane, es braucht keine künstliche Enthaltsamkeit noch Betäubung. Die einfachen Gefühle der Furcht, der Liebe und des Vertrauens zu dem persönlichen Gott, der unser Vater ist, der kindlichste Glaube genügt, um sittliche Handlungen auszulösen und jenseitigen Glückes teilhaftig zu machen.

In letzter Linie beruht der Unterschied zwischen dem evangelischen und dem platonischen Jenseits darauf, daß das eine im Willen, das andere im Intellekt lebendig ist. Diese Tatsache wird dadurch nicht umgestoßen, daß weder Platon noch Jesus eine reinliche und bewußte Scheidung zwischen Intellekt und Wille gezogen haben.

Was aber das platonische mit dem evangelischen Jenseits gemein hat, ist seine übersinnliche, universale und geistige Natur. Ein derartiges Reich kann nicht mehr phantastisch ausgemalt, sondern eigentlich nur negativ umgrenzt werden, wie es beispielsweise in den Worten Jesu geschieht: „In der Auferstehung werden sie weder freien, noch sich freien lassen“.[1]

Wenn trotzdem Jesus sowohl wie Platon zu positiven Jenseitsschilderungen gegriffen haben, so haben sie sich, lediglich zum Zweck der Propaganda, volkstümlicher Bilder bedient. Dabei mag allerdings in Platon das kritische Bewußtsein, daß er sich symbolisch ausdrückte, sehr viel lebendiger gewesen sein als in Jesu.

b) Rückblick und Vorblick.

Mit Jesus ist der Entwicklungsgang des Jenseitsglaubens abgeschlossen. Die denkbar straffeste Verbindung von Sittlichkeit und Jenseits ist erreicht. Der Glaube an eine höhere Welt ist in einem Maße lebendig und im Gewissen wirksam geworden, wie er es unseres Wissens niemals zuvor gewesen war. Eine Steigerung ist in dieser Richtung nicht denkbar und darum auch tatsächlich nicht erfolgt.

Ebenso bedeutet von einer anderen Richtung her die platonische Jenseitsfrömmigkeit den Höhepunkt der Entwicklung. Übersinnlicher und abstrakter, als es durch Platon geschah, kann die andere Welt nicht gedacht werden. Entschiedener kann der Mensch den Schmutz der Materie nicht verabscheuen.

Der platonische Jenseitsgedanke stammt aus der Naturreligion, d. h. aus der Sinnlichkeit und aus der Anschauung. Vorgänger waren die Ägypter, die Thrazier, die Griechen. Die Sinnlichkeit wurde abgestreift durch die übersinnliche

[1] Matth. 22, 30.

Ekstase des kontemplativen Mystikers. Die Anschauung wurde überwunden durch die begriffliche Abstraktion des Philosophen. Beides hat Platon vollendet.

Der evangelische Jenseitsgedanke stammt aus einer praktischen und nationalen Persönlichkeitsreligion, wo der Gott nicht in der Natur, sondern über der Natur steht, wo er nicht mit seinem Land, sondern mit seinem Volk verwachsen ist. Vorgänger sind wandernde und erobernde Völker: die Perser und die Israeliten, in geringerem Maße wohl auch die Babylonier und die Phönizier. Die nationalen und kirchlichen Grundlagen dieser Religionsart konnten weder durch kontemplative Mystik, noch durch begriffliche Abstraktionen beseitigt werden. Sie mußten mit dem Hammer des Kriegs zertrümmert und durch einen tiefen ethischen Willen, durch den blinden Glauben eines „Gottessohns", durch die praktische Mystik eines Kämpfenden und Gekreuzigten abgestoßen werden.

Die Vorgeschichte des platonischen Jenseits ist Kunst, Beschaulichkeit, Idylle, Weltschmerz, Weltflucht und Trunkenheit. Die des evangelischen ist Kampf, Eroberung, Niederlage, Drama, Tragik und sieghafte Zuversicht.

Hat man diese elementaren Unterschiede in der Vorgeschichte erkannt, so ist es nicht schwer, die Richtung, in der sich die Jenseitsfrömmigkeit weiter bewegen wird, zu erraten. Die Gegensätze müssen verschmolzen, das platonische und das evangelische Jenseits zu einem neuen Gebilde vereinigt werden.

Diese Aufgabe ist in der katholischen Religion des Mittelalters, in Dantes Religion vollendet.

c) Christus und das Jenseits. (Paulus.)

Der Punkt, wo die Verschmelzung stattfindet, der Kern, an dem sich die jüdisch-evangelische und die platonische Jenseitslehre zusammenkristallisieren, ist die ins

Göttliche gesteigerte Person Jesu: der Christus (der Gesalbte), der Messias, der Erlöser, der Menschensohn, der Gottessohn, der Herr. Jeder dieser Titel bringt eine besondere Seite der merkwürdigen Apotheose Jesu zum Ausdruck. Wir wissen nicht, ob und inwiefern Jesus selbst solche Titel für sich beanspruchte. Niemals aber hätte er sie ohne die überragende Höhe seiner Persönlichkeit erworben.

Für die judaischen Christen lag es nahe, die übermenschliche Gestalt des Meisters, dessen Wiederkunft sie bestimmt erwarteten, in ihre altüberlieferte Apokalyptik einzufügen. So geschah es in der Offenbarung Johannis.[1] Hier wird Jesus zum Weltrichter und Kriegsfürsten, der auf weißem Rosse einhersprengt und seine Feinde vernichtet — eine altjüdische, höchst unevangelische Figur.

Ebenso nahe lag es, den Kreuzestod Jesu als Sühne und gesetzliche Abzahlung fremder Sünden zu betrachten. Dem jüdischen Glauben war der Gedanke des stellvertretenden Opfers längst geläufig.[2] Er ist es mehr oder weniger in allen primitiven Religionen.

So ward Christus einerseits Rächer und Richter, andererseits Vermittler und Schuldentilger im Jenseits: Henker und Opferlamm zugleich. Von diesem judaischen Christus, der mit dem Blute seiner Feinde und seiner Märtyrer gerötet ist, haben wir einen symbolisch gedämpften Abglanz im fünften Himmel des Danteschen Paradieses. Dort leuchtet aus dem kriegerischen Sterne des Mars das Bild des Gekreuzigten hervor.

[1] 19, 11 ff.

[2] Vgl. Volz, a. a. O., S. 114; II Makkabäer 7, 38, IV Makk. 6, 28 f.; 17, 21 f.

[1] Parad. XIV, 94 ff.

Paulus, ein Jude aus der Diaspora, ist es gewesen, der diesen militärisch und juristisch beengten Gedankenkreis erweitert, aber freilich nicht gesprengt hat.

Er steigert zunächst die Vorstellung der stellvertretenden Schuldentilgung bis zum Gedanken der Erlösung. Ein geschichtliches Ereignis, die Kreuzigung Jesu, erhält durch ihn erst tiefere religiöse Bedeutung. Christi Tod tilgt unsere Sünden, Christi Auferstehung erschließt uns das Paradies.

Die Auferstehung Jesu, erst nur gehofft von seinen Freunden, sodann behauptet von seinen Verteidigern, wird von Paulus zur religiösen Überzeugung und zum theologischen Lehrsatz erhoben. „Ist Christus aber nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euren Sünden.“ [1] Damit schiebt sich zwischen unser sittliches Handeln und die jenseitige Vergeltung, so enge sie immer Jesus aneinandergeschmiedet hatte, als fremdartiger, magischer Faktor die Erlösungstat Christi.

Zweifellos knüpft der Gedanke einer Erlösung durch Tod und Auferstehung eines übermenschlichen Wesens an alte Überlieferungen an, die im späten Judentum lebendig waren und teils aus orientalischen, teils aus hellenischen Religionen sich dort zusammengefunden hatten. Zweifellos war die Gestalt des Heilands in ihrem Grundriß längst entworfen, bevor Jesus den Kreuzestod starb. Das konkrete innere Erlebnis aber, und die wirksame religiöse Seele ist erst durch Paulus in dieses schwankende und sagenhafte Schema hineingepflanzt worden. Paulus, diese merkwürdige Mischung von Unschuld und Berechnung, von Begeisterung und Nüchternheit, von Gottvertrauen und spitzfindiger Klügelei, dieser Urtyp der Priesterseele ist es gewesen, der die christliche Kirche und Theologie geschaffen und ihr auf Jahrtausende das Geschenk seiner Geistesart vermacht hat.

[1] I Korinther 15, 17.

In das Zentrum der neuen Religion und mitten hinein in die Welt- und Ewigkeitsgeschichte stellt er das Kreuz und die Auferstehung. Von hier aus verschieben sich alle Verhältnisse, um diesen einen Punkt gliedert sich das Alte und das Neue: jüdische, hellenische und evangelische Gedanken.

Der Sündenfall Adams wird der erste Akt im Erlösungsdrama. Durch Adam ist die Gnade Gottes verscherzt, die Erbsünde herrschend geworden. Bis zur tiefsten Verworfenheit muß die menschliche Natur herabgedrückt werden, damit um so strahlender die Erlösung durch Christum erscheine. Hier wird Raum für den späthellenischen Pessimismus geschaffen, hier hat er mit allen Kräften eingesetzt. Eigene Macht und eigenes Gottvertrauen vermögen den gefallenen Menschen nicht wieder aufzurichten. Nur durch die freie Initiative des beleidigten Gottes, nur durch seine unendliche Liebe konnte der Quell der Gnade wieder erschlossen werden. Er sandte seinen eigenen Sohn in den Opfertod, damit unter dem Zeichen des Kreuzes und nur unter diesem die Menschheit sich rette. Die Taufe auf den Namen Christi und das Glaubensbekenntnis zu Christo sind Bürgschaft für das ewige Leben. — Sündenfall, Kreuzestod, Auferstehung, Weltgericht, alles lag von Anfang an im Plane Gottes. Seligkeit oder Verdammung sind jedem Einzelnen vorausbestimmt (prädestiniert). Trotzdem soll dadurch die Freiheit des Willens nicht aufgehoben sein, denn es ist eben der Glaube und der Geist Gottes resp. Christi, der uns befreit. Mittelst des Begriffes der Offenbarung durch den „Geist" und der Rechtfertigung durch den Glauben bringt es Paulus fertig, auch die vorchristlichen Erzväter des Judentums zu retten und Christum in das Alte Testament hineinzudeuten.

Am handgreiflichsten wird der Charakter des paulinischen Dualismus in der Lehre von der Auferstehung.

Die Gerechtfertigten und Begnadigten werden in der Auferstehung den Leib wieder erhalten, aber nicht den alten und irdischen, sondern einen neuen und himmlischen. Da die irdische Natur sündig und hinfällig ist, so wird sie am Ende aller Tage vernichtet und durch eine himmlische Natur ersetzt werden. — Es lag für die späteren Theologen sehr nahe, diese himmlische Natur mit derjenigen Natur zu identifizieren, die im Paradies den ersten Menschen umfing. — Was mit dem Leib der Verdammten geschehen wird, hat Paulus nicht näher bestimmt; doch darf man aus dem Geiste seiner Theologie heraus den Schluß ziehen, daß er die völlige Vernichtung der Verdammten anzunehmen geneigt war. — Die paulinische Vorstellung des geistlichen Leibes, der zum natürlichen in Gegensatz gebracht wird[1], ist vermutlich ein Kompromiß zwischen der jüdischen Wiederbelebung des alten Leibes und der spiritualistischen Denkungsart der hellenischen Gemeinden, die an dem Realismus der jüdischen Auferstehung Anstoß nehmen mußten.

So dürfte Paulus der erste sein, bei dem sich das jüdische Rechtsgefühl, die Lehre der Wiedervergeltung und des Opfertodes, mit hellenischem Pessimismus und Mystizismus, mit den Gedanken der Erbsünde und der Erlösung verquickten. Der Punkt der Verquickung ist die Persönlichkeit Christi; das Mittel der Verquickung sind die Begriffe des „Geistes“ und der „Offenbarung“. Was es mit diesen für eine Bewandtnis hat, wird uns die philosophische Vorgeschichte lehren.

d) Paulus und Dante.

Und nun lese man die Dantesche Erlösungs- und Auferstehungslehre, wie sie von Beatrice im siebenten Gesang des Paradiso entwickelt wird. Sieht man von

[1] I Korinther 15, 35 ff.

der abstrakten und scholastischen Ausdrucksweise ab, so wird man in jedem Wort die paulinische Mischung von Rechtsgefühl und Liebesgefühl, von Klügelei und Glaube wiedererkennen.

„Indem der gotterschaffne Mensch verschmähte,
Die Willenskraft zu seinem Heil zu zügeln,
Hat er sich selbst und sein Geschlecht verdammt.
Und seither lag die ganze Menschheit krank
Jahrhunderte hindurch in großem Irrtum,
Bis es dem Gotteswort gefiel, herab
In die entfremdete Natur zu steigen:
Wo es durch eigne, ewige Liebestat
Sich selbst mit ihr persönlich einigte.
Nun richte deinen Blick auf diese Lehre:
Natur, mit ihrem Schöpfer einig: so
Wie sie geschaffen ward, war gut und rein.
Allein durch eigne Schuld ward sie verbannt
Vom Paradies, so daß sie seitwärts sich
Vom Pfad der Wahrheit und des Lebens kehrte.
Drum war die Strafe durch das Kreuz — sofern sie
Die angenommene Natur betrifft —
Gerecht wie keine andre zugemessen;
Und ebenso wie keine andre ungerecht —
Wofern man die Person, die dulden mußte,
Nicht ihre sterbliche Natur bedenkt. —
Der Tod, den Gott und seine Feinde wollten,
Die eine Tat gebar verschiedne Folgen:
Die Erde bebt', der Himmel tat sich auf.
Drum, wenn ich sage, daß gerechte Rache
Vergolten ward durch rechtliches Gericht,
So brauchst du nun dich nicht mehr zu verwundern.“[1]

Aber, warum, frägt sich Dante, gerade die Erlösung durch den Kreuzestod Christi?

[1] Parad. VII, 25 ff. Die gerechte Rache, welche die Juden, ohne es zu ahnen, am sterblichen Fleische Christi nahmen, ward ihnen durch die wohlverdiente Zerstörung Jerusalems heimgezahlt.

„Das ist ein Ratschluß, Bruder, der den Augen
Verborgen bleibt, solang nicht Liebesflammen
Den Geist durchdrungen haben. Glaube mir,
Schon viele grübelten und wenige fanden's.
Drum hör, warum gerade dieser Weg
Der würdigste zu der Erlösung war.
Die Liebe Gottes, über allen Neid
Erhaben, glühet in sich selbst und leuchtet
Und offenbaret ihre ew'ge Herrlichkeit.
Was unvermittelt ihr entquoll, das lebt
Nun ohne Ende, denn unwandelbar
Beharret das Gepräge, das sie gab.
Was unvermittelt ihr entströmte: frei ist's
Nun ganz, und keine Kraft geschaff'ner Dinge
Kann lasten über ihm mit fremder Wirkung.
Die heilige Liebe strahlt herab auf alles,
Doch nur im Gottverwandten glänzt sie heller,
Und was ihr näher steht, das ist ihr lieber.
Und diese Gnadengaben alle hat
Das menschliche Geschöpf. Jedoch wenn eine
Ihm fehlt, so sinkt es ab von seinem Adel.
Durch Sünde nur begibt es sich der Freiheit,
Verliert die hohe Gottesähnlichkeit,
Indem das ewige Licht ihm trübe schimmert.
Und nimmer kehrt ihm die verlorne Würde,
Wofern die Schuld nicht ausgeglichen ist,
Und üble Lust mit Strafe abgebüßt.
Durch Sündenfall ward euer ganz Geschlecht
Aus seiner alten Würde und zugleich
Aus Paradieses Seligkeit verstoßen.
Unwiederbringlich — mußt du selbst dir sagen,
Wenn du's bedenkst — war all dies Glück verloren.
Zwei Wege höchstens blieben noch zur Rettung:
Entweder mußte Gott aus eigner Großmut
Vergeben, oder mußte ihm der Mensch
Aus seiner eignen Kraft Genüge tun.
Ergründe nun mit deinem Aug' die Tiefe
Des göttlichen Entschlusses; hör und merke,

So gut du es vermagst, auf meine Worte.
In seinen engen Grenzen konnte nie
Der Mensch Genüge tun. So tief nach unten
In Demut und Gehorsam sich zu beugen,
Wie er nach oben stolz sich überhob,
Vermag er nicht: und damit ist der Weg
Zur eigenen Rechtfertigung verschlossen.
So mußte Gott auf seine Weise denn
Den Menschen zu dem ew'gen Heil verhelfen:
Durch Gnade oder Recht, wonicht durch beides.
Und weil das Werk des Wirkenden, je voller
Es von der Güte seines Herzens zeugt,
Um desto angenehmer ist, so hat
Die Güte Gottes, die in allem waltet,
Die beiden Wege, die ihr eigen sind,
Zugleich zu eurem Heil betreten wollen.
Und von der letzten Nacht zum ersten Tage
Ist nie auf diesem oder jenem Weg
Ein größer Werk geschehn, noch wird geschehn.
Daß Gott sich selbst dahingegeben hat,
Auf daß der Mensch sich selbst erretten könne,
War edler, als wenn er verziehen hätte.
Und jeder andre Weg schien ungenügend
Vor der Gerechtigkeit — wenn Gottes Sohn
Sich nicht erniedrigt hätte, Fleisch zu werden."[1]

Ein neuer Zweifel erhebt sich in Dante. Wenn alles, was unmittelbar aus Gott entspringt, unvergänglich ist, wie kommt es, daß die irdische Natur vergänglich blieb? Beatrice belehrt ihn, daß Gott nur die Materie und die Lebenskraft, aber nicht die individuellen Lebewesen mit eigener Hand erschaffen habe.

„Und wenn du das bedenkst, kannst du erschließen,
Daß in der Auferstehung euer Leib
Geschaffen sein wird wie das Menschenfleisch,
Woraus das erste Paar erschaffen ward."[2]

---

[1] Ebenda Vers 58 ff.

[2] Ebenda Vers 145 ff.

Also ein unvergänglicher himmlischer Leib, ähnlich wie ihn Paulus gelehrt hat.

Zwischen den Schriften des Apostels und den obigen Versen unseres Dichters liegen mehr als zwölfhundert Jahre. Und doch enthalten die Gedanken des ersten christlichen Theologen — und das ist Paulus — fast sämtliche Keime des späteren Systems.[1] Aber was bei Paulus nur erst als persönliche Überzeugung gelegentlich und in der Form von Ermahnung, Verteidigung und Sendschreiben auftritt, das erscheint bei Dante als die geordnete Darlegung eines katholischen Lehrgebäudes. Noch fehlten die katholischen Grunddogmen: die Dreieinigkeitslehre, die scharfe Bestimmtheit der athanasischen Formel vom Gottmenschen, der semipelagianische Ausgleich von Prädestination und Willensfreiheit; aber überall steckt schon im Geiste des Paulus jene Mischung von Begriffsbildung und Phantasie, welche das Wesen der katholischen Theologie ausmacht.

Das spezifisch Paulinische ist nach und nach zu etwas allgemein Kirchlichem geworden. Nicht aus Paulus, sondern aus der Kirche hat Dante seinen Erlösungsglauben gewonnen; nicht von Paulus, dem religiösen Menschen, sondern von Paulus als kirchlicher Persönlichkeit. Eben darum, weil zwischen Dante und Paulus die ganze katholische Kirche steht, ist es kaum mehr möglich, den unmittelbaren Einfluß des Apostels auf den Dichter zu bestimmen, oder einen solchen überhaupt noch zu finden.[2]

---

[1] Die erste scholastische Darlegung der Erlösungslehre, die in der Kirche maßgebend geworden ist, stammt von Anselm von Canterbury: Cur Deus homo?

[2] Der Aufsatz Fr. D'Ovidios, Dante e S. Paolo (Nuova Antologia, 16. Jan. 1897, und Studi sulla Div. Commedia, Palermo 1901) hat sich diese Frage nicht einmal gestellt.

Dieses Verhältnis wiederholt sich allen späteren Religionslehrern und Theologen, ja sogar Jesu selbst gegenüber. Sie alle werden unserem Dichter durch das Medium der Kirche übermittelt und stellen sich infolgedessen mit offizieller und repräsentativer Gebärde in der „Komödie“ dar. Wer diese Sachlage verkennt, wird seine religiöse Quellenforschung immer mit einseitiger Fragestellung betreiben.

Es mag sein, daß Dante zu diesem oder jenem seiner Gewährsmänner in vertraulichere Beziehungen getreten ist: in der Hauptsache aber sichert er sich ihnen allen gegenüber eine objektive und unabhängige Höhe, indem er auf dem katholischen Standpunkt der Kirche verharrt.[1]

Wer als moderner, historisch, psychologisch und protestantisch empfindender Mensch an Dante herantritt, wird immer geneigt sein, das kirchliche und unpersönliche Verhältnis des Dichters zu den großen Religionsschöpfern: Jesus, Paulus und Augustin, als einen Mangel zu bedauern. Er wird finden, daß auch die glorreichste Strahlenkrone um das Haupt jener Männer mit dem Verzicht auf einen tieferen Blick in ihr Gemüt zu teuer bezahlt ist. Sofern dieser Tadel überhaupt berechtigt ist, trifft er aber nicht mehr den Dichter, sondern die Kirche. Diese jedoch mußte — denn das ist ihr Geschäft — die individuellen Religionswerte ihrer Stifter zu typischen Dogmen und zu festen Einrichtungen gestalten.

---

[1] Das ist es, was Goethe gemeint hat mit den Worten: „Dante erscheint uns groß, aber er hatte eine Kultur von Jahrhunderten hinter sich“ (Gespr. mit Eckermann 20. Oktober 1828). Freilich, solange man diese kulturelle Grundlage der Danteschen Größe wo anders sucht als in der Kirche, muß man die wasserklaren Worte Goethes mit A. Farinelli (a. a. O., S. 16) sinnlos finden.

e) Dogma, Kirche und Jenseits.

Sofort nach Paulus und durch ihn selbst veranlaßt, beginnt die dogmatische Festigung des christlichen Glaubens. Sie erfolgt in der Form von Zugeständnis und Abwehr, Position und Negation. Die Frommen sehen sich veranlaßt, die gemeinsame Eigenart ihres Glaubens gegen fremde und verwandte Überzeugungen abzugrenzen. Damit und dadurch, daß dem religiösen Synkretismus ein Ende gemacht wird, nimmt die kirchliche Entwicklung ihren Anfang.

Die Nachgiebigkeit und die Widerstandskraft, die Elastizität des christlichen Glaubens hat sich zum erstenmal im Kampf mit dem Gnostizismus entscheidend bewährt. Der Gnostizismus ist nicht nur ein Mischmasch von persischen, babylonischen, jüdischen und hellenischen Religionen, sondern auch ein Mischmasch von Religion und Philosophie. Charakteristisch für den Gnostizismus „ist vor allem der Pessimismus, der die alt und morsch gewordenen Völker befallen hat. Diese Welt liegt im Argen. Der Mensch sehnt sich aus diesem vergänglichen Dasein nach einem besseren Leben, nach der Unsterblichkeit der seligen Götter. Solcher pessimistischen Grundstimmung entspricht eine Einteilung des Weltalls in ein oberes Reich des Lichts, das Reich des Guten, und ein unteres Reich der Finsternis, der argen Gewalten. Die Erde, ein Gemisch von beiden, liegt mitten inne. Mythen erzählen, wie die Welt, in der wir leben, als ein Gemisch des Guten und Bösen entstanden ist. Der Mensch selber gehört beiden Welten an; sein Geist der oberen, sein Körper der unteren. Das Streben des menschlichen Herzens ist es, von dieser Erde und der Körperlichkeit erlöst, durch die Reihe der Himmel, die sich übereinander erheben, hindurch, vor das Antlitz des höchsten Gottes zu treten und dort ewig zu leben. Zu solcher Unsterblichkeit kommt der Mensch nach seinem Tode,

wenn er im Leben die geheimen Weihen über sich hat vollziehen lassen, und wenn er die Namen kennt, die ihm den Zugang zu den Himmeln erschließen. Um diese Weihen den Menschen mitzuteilen und um die Gewalten der Finsternis zu brechen, ist einer der oberen Götter, der Gott-Erlöser, selbst in die unteren Räume der Welt gestiegen."[1] Diese geheimen Weihen bestehen nicht mehr in Opfern, sondern in Sakramenten, heiligen Waschungen, heiligen Mahlzeiten und dergleichen. Die Roheit des Opfers und überhaupt die Massivität des heidnischen Götterglaubens hat sich in den gnostischen Sekten verfeinert. An Stelle von Götternamen treten hypostasierte Begriffe. Ein solcher Begriff, vielleicht der älteste, welchen die orientalische Gnostik geliefert hat, ist die „Weisheit". Es folgen andere wie „das Leben", „das Licht", „das Wort des Lebens", „die Erkenntnis", „der Geist" und endlich der griechische Logos: „die Welt-Vernunft". In dieser Terminologie spricht sich der internationale und rationalistische Charakter der Gnostik am deutlichsten aus. Man sieht, das Ganze ist eine Art schattenhaftes, aus Mythen und Begriffen konstruiertes Christentum, das als schwankender Doppelgänger dem eigentlichen Christentum voran und zur Seite geht.

Neben seiner internationalen und rationalistischen Richtung hat der Gnostizismus auch eine individualistische und mystische. Indem man hinter den Mythen und Kulten ein tieferes Geheimnis witterte, zerspaltete man den Glauben in eine äußere und eine innere Seite. Dementsprechend teilte sich auch die Gemeinschaft der Frommen in Exoteriker, die nur den äußeren, und Esoteriker, die auch den inneren Sinn der Sagen und Weihen zu erfassen vermögen. Den geheimen Gehalt der

---

[1] H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen 1903, S. 19.

Formen zu besitzen und Andere davon ausgeschlossen zu wissen, reizt in gleicher Weise den Hochmut des Philosophen wie den des Pietisten.

Sobald derartige Kräfte in der christlichen Gemeinde mächtig wurden, war die Einheit der Kirche bedroht: im Inneren durch eine Scheidewand zwischen den Gläubigen, und nach außen durch eine Vermischung mit allerhand Sekten. Es war eine notwendige Forderung der Kirchenpolitik, die Scheidewand im Innern nicht zu hoch, und die Schranke nach außen nicht zu niedrig werden zu lassen. Insofern kann man den ganzen Kampf gegen die Gnostiker von rein praktischem Standpunkte aus als ein kirchenpolitisches Manöver verstehen. Aber man vergesse nicht, daß der christliche Glaube älter ist als die christliche Kirche. Erst im Kampf um die Einheit des Glaubens hat sich der Begriff der Großkirche als Gegensatz zum gnostischen Sektenwesen gebildet. Wir begegnen dem Ausdruck „katholische Kirche“ zum erstenmal bei Ignatius, Bischof von Antiochien († 115).

Die jüdische Kirche hat sich auf der Grundlage des Volksbewußtseins, die katholische auf derjenigen des Glaubensbewußtseins erhoben. Damit ist für Jahrhunderte der große, erste und letzte kirchenpolitische Zielpunkt gegeben: Einheit des Glaubens, Einheit der Kirche.

Allein, bevor noch der Glaube seiner selbst bewußt wurde, hatte er schon die verschiedenartigsten Elemente in sich aufgenommen: Gedanken, die sich in keinem logischen System, in keinem menschlichen Temperament gleichmäßig ausbilden und versöhnen lassen. Wie vieles, was historisch, psychologisch und logisch weit auseinanderliegt, hat nicht der eine Paulus schon zusammengetragen, oder wenigstens nebeneinander geduldet!

Die Folgezeit geht darin noch weiter und läßt sich von dem morgen- und abendländischen Religionsgemisch

der Gnostik noch viel mehr gefallen. Nachdem Paulus der Gestalt Christi einen so hervorragenden Platz gewiesen hatte, mußte sie in der Vorstellung derjenigen Christen, die vom Heidentum herkamen, als Heros und schließlich als Gott erscheinen. Da die Neigung zur Mythologisierung nicht nur den Griechen, sondern fast in gleichem Maße den Orientalen eignete, so sind wir kaum mehr in der Lage, zu entscheiden, inwieweit die von der Kirche rezipierten Lehren auf persisch-babylonische oder hellenische Einflüsse zurückgehen. Die Vorstellungen von Christi Geburt aus einem Gott und einer Jungfrau, von Christi Höllenfahrt und Sieg über die Dämonen, von Christi Präexistenz und Himmelfahrt waren längst durch zahllose Höllen- und Himmelfahrten babylonischer, phönizischer, persischer Lichtgottheiten: Tammuz, Adonis, Mithra, und griechischer Heroen: Orpheus, Herakles, Phythagoras, Diogenes usw. vorbereitet.

Samt den Erlösungsmythen wurden die Erlösungskulte aufgenommen: Taufe und Abendmahl. Durch ihre magische Wirkung versichert man sich des ewigen Lebens.

Durch all das wird der geschichtliche Jesus getrübt und seine sittlichen Forderungen werden geschwächt. Trotzdem hält man an beiden energisch fest. Ja, man entfernt sich sogar von Paulus, der noch geneigt war, jedem getauften Christen das Jenseits bedingungslos zu versprechen. Man verlangt neben den Sakramenten und der Zugehörigkeit zur Kirche einen sittlich reinen Lebenswandel als Vorbedingung zum himmlischen Glück — unbekümmert darum, daß die *eine* Forderung durch die *andere* aufgehoben wird. Man scheut sich, die paulinische Gnadenwahl und Prädestination zu leugnen; trotzdem predigt man Freiheit und Verantwortlichkeit des Handelns. Man entnimmt dem Gnostizismus den Ge-

danken einer göttlichen Offenbarung durch den Geist, aber man bricht ihm die Spitze ab, indem man göttliche Erleuchtung nur den kirchlichen Würdenträgern zuschreibt und die Spaltung der Gemeinde in Esoteriker und Exoteriker zu einer Einteilung in Kleriker und Laien umbiegt.

Wie man nun verschiedene Arten von Erkenntnis: die eine durch Belehrung und Vernunft, die andere durch Offenbarung und Mystik nebeneinander bestehen läßt, so auch verschiedene Arten von Sittlichkeit: die praktisch wirkende und die asketisch entsagende; verschiedene Arten von Liebe: die wohltätige zum Nächsten und die hingebende zu Gott; verschiedene Arten von Glauben: den mühsam errungenen und den gnädig verliehenen; verschiedene Arten von Hoffnung: den tröstlichen und ängstlichen Ausblick auf jenseitige Wiedervergeltung und den sehnsüchtigen Drang nach Erlösung aus der Welt, die praktische Vorstellung vom nahen Weltuntergang und die theoretische vom seligen Anblick der Gottheit, den messianischen Christus, der den Antichrist besiegen, das römische Reich zerstören und in Jerusalem seine Herrlichkeit aufrichten wird, und den transzendenten Christus, der die Gläubigen mit überirdischer Seligkeit erfüllen wird, den Menschen Christus und den Gott Christus; und endlich verschiedene Formen jenseitigen Glücks: das Glück des ganzen Menschen samt seinem sinnlichen Leib, und das Glück der befreiten Seele in ihrer himmlischen Gestalt oder Gestaltlosigkeit.

Immer und immer wieder strebten die unverträglichen Stimmungen und Lehren auseinander oder drohten, sich gegenseitig zu zerstören. An handgreiflichen Einzelheiten trat der innere Gegensatz schon früh zutage. Man versuchte zunächst einen Ausgleich durch theologische Forschung, indem man die verschiedenen Stücke des Glaubens zweckmäßig kombinierte. Da aber das Fremd-

artige an irgendeinem Punkt wieder auseinanderfiel, so mußte man es schließlich gewaltsam kraft einer mystischen und praktischen Willensanstrengung zusammenpressen.

Z. B. nachdem die Erlösung durch das geschichtliche Ereignis des Kreuzestodes Jesu feststand, erhob sich die Frage: Sind alle diejenigen, welche vor Christo lebten und starben, der Verdammnis verfallen oder nicht? Die Frage wird nur deshalb nicht unbedingt bejaht, weil im Augenblick, da sie gestellt wurde, die Person Christi und sein Tod durch heidnische und philosophische Einflüsse bereits ins Mythische, Symbolische und Universale gesteigert waren. Neben die Person Christi war indessen der Geist getreten: und im Geiste und durch den Geist gewinnt die Erlösung nun auch rückwirkende Kraft. Demnach müßten freilich alle, die schon vor der Kunft Christi im Geiste gelebt und gehofft haben, errettet werden. Da aber die Apostel Juden waren und selbst Paulus in manchen Punkten noch exclusiv synagogisch dachte, so beschränkte man die Wohltaten des Geistes auf die frommen Väter des Alten Testaments. So haben sich denn die jüdischen Erzväter in letzter Linie bei den heidnischen Philosophen und Gnostikern dafür zu bedanken, daß sie erlöst wurden; und die Heiden ihrerseits bei den Juden dafür, daß sie es nicht wurden. — Die Christen späterer Zeit, die sich mit dieser, wie wir sehen, durch eine einmalige geschichtliche Konstellation bedingten Entscheidung nicht befreunden können, werden durch den Hinweis auf die Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses überredet. Wenn sie dagegen geltend machen, daß dieser Ratschluß auch für Paulus und seine Genossen unerforschlich gewesen sein muß, so gebietet schließlich das Machtwort der Kirche Schweigen, Gehorsam und Einigkeit.

Mit einer anderen, noch tiefsinnigeren Verquickung griechischer Philosophie und jüdischer Religion haben

die Alexandriner Clemens und Origenes die Widersprüche des kirchlichen Glaubens zu beruhigen versucht.

Sie empfanden, daß sich die ewigen Höllenstrafen schlecht mit der Güte des barmherzigen Gottes vertrugen, der seinen eigenen Sohn und mit ihm seinen Geist in die Welt geschickt hatte. Sie frugen sich: Warum straft Gott? Die gewöhnliche Antwort des Alten Testamentes lautete: Teils aus Rache, teils aus Gerechtigkeit. „Ich bin gerecht" klang im Munde Jahwes oft nicht anders als: „Ich bin gerächt". Demgegenüber greifen Clemens und Origenes auf den platonischen Begriff der Strafe als Erziehung und Reinigung zurück. Wenn aber die Qualen im Jenseits zur Besserung und Läuterung dienen, so können sie nicht Endziel und Selbstzweck sein, sondern müssen Durchgangsstufen und aufsteigende Entwicklung zur Vollkommenheit bedeuten. Nur die ganz Verworfenen verfallen der ewigen Verdammnis. Aber auch sie noch werden zur allgemeinen Reinigung in Beziehung gebracht, denn sie sollen den Übrigen als abschreckendes Beispiel dienen. Die Hölle ist schließlich nur noch ein Grenzbegriff, nur noch der dunkle Untergrund, aus dem sich die Leiter zum Himmel erhebt. Diese Reinigung durch das Feuer (πῦρ καθάρσιον) müssen alle durchmachen, denn niemand ist vollkommen. Somit schmilzt auch das Paradies zu einem Grenzbegriff zusammen und bezeichnet schließlich nur noch die oberste Spitze der Leiter.

Origenes verlegt dieses riesige, allumfassende Fegfeuer einerseits in die Endzeit und verbindet es mit dem allgemeinen Weltbrand; andererseits denkt er es als einen individuellen Läuterungsgang, der von jedem Einzelnen sofort nach dem Tode angetreten und von der Gottheit je nach dem Gewicht der Sünden länger oder kürzer bemessen wird. Einerseits stellt er sich das Feuer ziem-

lich konkret vor, andererseits vergeistigt er es zum Feuer der Gewissenspein.[1]

Hätte die Kirche diese tiefsinnige Lehre in ihrer vollen Ausdehnung anerkannt, so wäre die Bedeutung der Sündentilgung durch Christi Opfertod empfindlich geschwächt, ja sogar aufgehoben worden. Denn, wenn die Verdammten gebessert und auch die Erlösten noch bestraft werden sollen, wozu ist dann der Heiland vom Himmel gestiegen? Es mußte also durch weitere theologische Arbeit die Lehre des Origenes unschädlich gemacht werden. Augustin brach ihr die Spitze ab, indem er an Stelle der neuplatonischen Apokatastasis aller Menschen wieder die in Vergessenheit geratene Prädestinationslehre des Paulus setzte. Es werden nicht alle gereinigt werden, sondern die Einen sind zur Verdammnis, die Andern zur Seligkeit bestimmt. Nun hat die Hölle wieder ihre Schrecken. Dennoch kann man auf die Stufenleiter von Sünden und Tugenden nicht verzichten; ihr Nutzen liegt auf der Hand: sie dient, den Dualismus von Gut und Böse zu mildern und Übergänge von der niederen zur höheren Tugend zu schaffen. Somit öffnet sich nun doch wieder ein Raum für das Fegfeuer; es gestaltet sich zu einem zeitlichen Zwischenreich, wo die kleineren und läßlichen Sünden verbüßt werden, wo es dem begnadigten und prädestinierten Christen vergönnt ist, seine Schulden abzuzahlen und sich des Paradieses würdig zu machen. Die beiden Begriffe der Strafe als Vergeltung und als Erziehung begegnen sich in diesem katholischen Fegfeuer[2] und schädigen sich. Es handelt

[1] Vgl. G. Anrich, Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer. In den Theolog. Abhandlungen, Festgabe für H. J. Holtzmann, Tübingen 1902, S. 97 ff.

[2] Auch heute noch wird von der römischen Kirche an dem doppelten Charakter der Fegfeuerstrafe festgehalten. „Der Zweck der restierenden zeitlichen Strafen ist ein doppelter,

sich zwar immer noch um einen Aufstieg zur Vollkommenheit, da uns aber der Preis schon gesichert und das Ziel schon bestimmt ist, so werden Veredlung und Vollkommenheit nicht mehr errungen, sondern bezahlt; d. h. Gott erlaubt uns, sie zu bezahlen, denn an und für sich hätten wir dazu weder die Kraft noch das Recht. Das Ganze erscheint, um es grob zu sagen, als eine sehr unangenehme Zeremonie, welche wir der Höflichkeit Gottes verdanken. In diese zwiespältige Welt einen tieferen Zusammenhang und Ernst zu bringen, ist nur dem Dichter vergönnt. Man mag an dem theologischen Begriff des Fegfeuers die schärfste Kritik üben; Dantes Purgatorio wird immer als eine der tiefsinnigsten und gewaltigsten Schöpfungen religiöser Kunst lebendig sein. Alles Kleinliche, was eine provisorische Schulden- und Gnadenanstalt an sich haben kann, ist im Feuer dieser Dichtung zerschmolzen.

Indem sich die Kirche immer mehr und mehr als die einzige Vermittlerin und Verwalterin der göttlichen Gnade fühlte, war es nur natürlich, daß ein praktischer Kirchenfürst wie Gregor der Große die magische Kraft kirchlicher Sakramente und Gebete auf das Fegfeuer ausdehnte. Mit dieser letzten Maßregel sind zwar die theoretischen Widersprüche nicht ausgeglichen, aber die kirchliche Assimilation der Fegfeuerlehre ist vollendet. Was man praktisch beherrscht, kann einem theoretisch nicht mehr schaden.

Mit der Fegfeuerlehre des Origenes hängt aufs engste seine Lehre von der Ewigkeit der Seele zusammen. Die menschliche Seele hat schon vor ihrer Geburt existiert.

---

einmal ein medizineller, um den Menschen vor dem Rückfall zu schützen, dann ein vindikativer, damit Gott Sühne werde für die ihm zugefügte Beleidigung . . .“. Joseph Bautz, Das Fegfeuer, Mainz 1883, S. 28.

Ihr irdisches Dasein ist die Folge früherer Schuld und Trägheit; ihr Leben nach dem Tod ist Reinigung und Arbeit. Die Präexistenz der Seele bildet das notwendige logische Gegenstück zu ihrer Unsterblichkeit. Darum wagen die Kirchenväter Hieronymus[1] und Augustin[2] sich weder für noch gegen die Präexistenz mit Klarheit zu entscheiden. Die Präexistenz aber droht, die sittliche Verantwortlichkeit des diesseitigen Lebens in jenseitige Fernen hinaus- und zurückzuschieben. Deshalb empfiehlt Augustin einen vermittelnden Standpunkt, indem er die Seelen der ungeborenen Menschen latent *in mente* oder *in operibus Dei* präexistieren und immer erst bei Gelegenheit fleischlicher Zeugung in die Wirklichkeit herabsteigen läßt. Zu festen Umrissen ist die katholische Lehre von der doppelten Schöpfung der Seele erst auf dem lateranischen Konzil des Jahres 1179 ausgeprägt worden.

Nicht nur die eben besprochenen, sondern sämtliche Glaubensartikel der Kirche haben im Prinzip dieselbe Entwicklung durchgemacht. Das Widersprechende, das von allen Seiten aus Heidentum und Judentum, aus Geschichte, Mythos und Philosophie in den Anfängen des Christentums zusammengeflossen war, wird theologisch bearbeitet, verquickt und gegeneinander gebogen, bald durch begriffliche Analyse entleert, bald durch phantastische und mystische Synthese ausgefüllt, in letzter Instanz aber durch ein praktisches Gebot aneinandergekettet. So ist es die innere Triebkraft übermächtiger, unbändiger, unversöhnlicher Gedanken, die, in ihrem Drang sich zu entzweien, die Kirche schließlich dazu gezwungen hat, sich kraft der Willenstat frommer Glaubenshelden und kluger Priester die Herrschaft über das Jenseits und über das Diesseits zu sichern. Es klingt paradox, ist aber

[1] Adversus Rufinum I, 5.

[2] Epistolae CXC und CLXVI (resp. 127 und 28 nach alter Zählung).

eine Tatsache, daß aus der theoretischen Vielseitigkeit und Zwiespältigkeit der christlichen Glaubenslehre die praktische Einheit und Straffheit der katholischen Hierarchie entsprang. Einfache und primitive Religionen brauchen und erzeugen keinen kirchlichen Organismus.

Nirgends kann man sich die Unabweislichkeit dieser Entwicklung klarer machen als an der Geschichte des höchsten und zentralen Begriffes: an der Gotteslehre.

Der herrschaftliche Gott der Juden ist bei Jesus zu Gott-Vater geworden, dem sich der sündige Mensch mit Demut und Vertrauen nähert, ohne Zeremonien, ohne Mittelinstanzen, auf du und du. Das einzige menschliche Verhältnis, das sich mit diesem furcht- und liebevollen Verhältnis zu Gott vergleichen ließe, ist das eines Sohnes zu seinem Vater. Dazu gesellt sich nun, vorzugsweise durch babylonische und persische Einflüsse, die kosmische Erweiterung des jüdischen Herrscher-Gottes zum Schöpfer-Gott. Da die Begriffe Herrscher, Vater, Schöpfer anschauliche Persönlichkeitsbegriffe sind, so lassen sie sich sehr wohl auf eine und dieselbe Person vereinigen.

Indem jedoch in der Gestalt Christi ein einziger und bevorzugter Sohn des Vatergottes auftaucht, wird die Menschheit aus ihrer unmittelbaren in eine mittelbare Gotteskindschaft zurück- und abgedrängt. Damit kommt die erste künstliche Störung in das natürliche Verhältnis. Zugleich wird durch die gottmenschliche Doppelnatur Christi die theologische Spekulation in Bewegung gesetzt. Es gilt, die Inkongruenzen zwischen Vater-Gott und Erlöser-Gott und zwischen Christus-Gott und Christus-Mensch begrifflich zu bearbeiten.

Um den Monotheismus zu retten, verbindet man die Gottheiten Vater und Sohn durch den abstrakten Begriff des Geistes. Damit aber begriffliche und persönliche Gottheiten nicht auseinanderfallen, unterlegt man auch den ersteren platonische und aristotelische Gottesbegriffe,

welche nichts anderes sind als die letzten, höchsten und allgemeinsten Ideen, das absolute Sein, das Wahre und das Gute, herausgezogen und emporgestellt über die Vielheit der Erscheinungen. Zwischen diese Vielheit und jene Einheit des absoluten Seins tritt vermittelnd und sozusagen pyramidenförmig eine fortschreitende Zahl von Unterbegriffen. Die Beziehung dieses philosophischen Gottes zu der Welt läßt sich als eine gesetzmäßige mathematische Reihe veranschaulichen; die Zwischeninstanzen sind notwendig und logisch begründet. Der philosophische Gott kann nur gesetzmäßig und kontinuierlich auf bestimmten Wegen wirken — der persönliche aber hat sich das Wunder vorbehalten.

Die ganze theologische Arbeit trachtet nun hartnäckig und mit endlosen Kunststücken, diese beiden Gottessysteme ineinander hineinzuschieben. Bald werden die Unterbegriffe mit Engeln und Heiligen gefüllt; bald wird der Heiland und Mittler zu einem geistigen Prinzip verflüchtigt, bald das Wunder zum Gesetz und bald das Gesetz zum Wunder gestempelt. Bald werden die göttlichen Entschließungen als absolut, notwendig und unerbittlich, bald als willkürlich und lenkbar durch Sakramente und Gebete gedacht.

Der Punkt, an dem sich die beiden Gottesbegriffe quer durchschneiden, liegt dort wo die Person des jüdischen Jesus-Christus mit dem Begriff des griechischen Logos zusammentrifft. Hier wird denn auch die dogmatische Naht angebracht, welche den ganzen Glauben mechanisch zusammenhält.

Friede in dem theologischen Hin und Her kann schließlich nur dadurch gestiftet werden, daß sich die Kirche sämtlicher Erkenntnis- und Gnadenwege, auf welchen sich der Einzelne seinem Gotte nähert, bemächtigt, daß sie selbst das freieste und eigenste, was der Mensch hat, das Gewissen, in Beschlag nimmt und sich, um es kurz

zu sagen, mit der Wahrheit, dem Willen und dem Reiche Gottes identifiziert. Nun gibt es zwischen Diesseits und Jenseits nur noch eine einzige Brücke: die katholische Kirche.[1]

Wir haben eben gesehen, daß die Gestalt des Erlösers Christus den Kern bildet, an den sich Heidnisches und Jüdisches, die antike Kultur und das Evangelium herankristallisieren. Jetzt sehen wir, daß dieser natürlich-übernatürliche und persönlich-unpersönliche Gott-Mensch Christus zugleich auch die Scheidewand ist, welche eine logische Vereinigung dieser Elemente verhindert hat.

Nur auf praktischem Wege, nur durch die Kraft hervorragender Glaubensmystiker wie Paulus oder Athanasius und durch das Machtwort der Kirche konnte die Vereinigung bewerkstelligt werden. Ohne die feste Umgrenzung des Glaubens und ohne die starre Konsequenz der päpstlichen Kirchenpolitik war diese gewaltige Kulturaufgabe auf dem Boden des Christentums nicht zu vollenden. Dieser Tatsache gegenüber muß jede Bemängelung der mittelalterlichen Kirche als kleinlich und unverständig erscheinen.

Nach all dem Gesagten könnte man glauben, daß die Einheit von Antike und Christentum, von platonischem und evangelischem Jenseits, da sie durch Willenskraft und Ordnungsruf erzwungen wurde, tatsächlich auch von den tieferen Geistern des Mittelalters als willkürlich, unwahr und gekünstelt empfunden worden sei. Das eine Wort Divina Commedia genügt, um solche Meinungen zu entkräften.

---

[1] Vgl. im einzelnen die Abschnitte über die Gotteslehre in A. Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl., Freiburg i. B. 1894—97.

f) Dante und das kirchliche Dogma.

Wie ist es möglich, muß man sich fragen, daß ein Werk wie die „Komödie", dessen Einheit eine so durchaus persönliche ist, auf dem Boden des katholischen Dogmas erwachsen konnte, dessen Einheit eine so durchaus unpersönliche ist? Nachdem es keine andere Brücke zum Jenseits gab als die Kirche — wie konnte ein Einzelner sich unterfangen, auf seine eigene Art den Gang ins Jenseits zu tun?

Diejenigen, die der katholischen Kirche feindlich gesinnt sind, haben sich die Antwort ungebührlich erleichtert, indem sie behaupten, die „Komödie" sei überhaupt nicht auf kirchlicher Grundlage entstanden, Dante sei kein rechtgläubiger Katholik gewesen. Nur Gehässigkeit und Unverständnis können sich heute noch in dieser Täuschung gefallen.[1] Tatsächlich gibt es keinen einzigen wesentlichen Punkt, wo sich der Glaube Dantes von demjenigen der Kirche entfernte. Allerdings wurde eine Dantesche Schrift, das De Monarchia, nach dem Tode des Dichters im Jahre 1329 von der römischen Kurie öffentlich verbrannt. Aber das De Monarchia ist ein staatsrechtliches, kein religiöses Buch, und seine Bekämpfung war eine politische, keine dogmatische Maßregel.

Andere Punkte, wo man vermuten könnte, daß sich Dante von der kirchlichen Rechtgläubigkeit entfernt, werden wir in der Einzelerklärung der Komödie erledigen. Im übrigen mögen sich protestantische und antiklerikale Fanatiker an die klaren und bündigen Worte erinnern

[1] Am eingehendsten und gründlichsten ist sie von Edward Moore, Dante as a religious teacher especially in relation to catholic doctrine (Studies in Dante, second series, Oxford 1899, S. 1 ff.), widerlegt worden. Vgl. auch F. X. Kraus, Dante, sein Leben und sein Werk, Berlin 1897, S. 701 ff.

lassen, mit welchen Beatrice die Frage entscheidet, inwieweit sich der Einzelne durch ein besonderes und außerkirchliches Gelübde mit der Gottheit verbinden könne:

> Ihr habt den Alten und den Neuen Bund
> Und habt den Kirchenhirten, der Euch führt,
> Das soll zu Eurer Rettung Euch genügen.[1]

Man kann sich nicht katholischer ausdrücken. Und doch werden unsere protestantischen Heißsporne gerade an diesen Versen, wo die Bibel neben dem Papst, ja sogar vor dem Papst als religiöse Führerin des Menschen empfohlen wird, ihre helle Freude haben.

Die schwerwiegendste Tatsache, die für einen protestantischen Zug in Dantes Frömmigkeit allenfalls sprechen könnte, ist allerdings seine ungewöhnliche Bekanntschaft und seine auffallende Vorliebe zur Bibel. Eine zahlenmäßige Untersuchung, für deren Zuverlässigkeit ich freilich nicht bürgen möchte, hat ergeben, daß in sämtlichen Werken Dantes mehr als 500 mal auf die Bibel, 300 mal auf den größten katholischen Philosophen — und das war damals Aristoteles — und nur 10 mal auf den größten katholischen Kirchenvater — und das ist noch immer der heilige Augustin — Bezug genommen wird.[2] Aber von einem Gegensatz, oder auch nur von einem Wettstreit zwischen Bibel und Dogma ist nirgends die Rede. Erst wo dieser Gegensatz ins Bewußtsein tritt, beginnt der Protestantismus.

---

[1] Avete il vecchio e il novo Testamento,
E il pastor della Chiesa che vi guida:
Questo vi basti a vostro salvamento.
Parad. V, 76 ff.

[2] Edw. Moore, Studies in Dante, first series, Oxford 1896, S. 4 f. Daneben stehen etwa 200 Bezugnahmen auf Virgil, etwa 100 auf Ovid, je 50 auf Cicero und Lucan, 30—40 auf Statius und Boethius, 10—20 auf Horaz, Livius und Orosius.

Ohne allen Zweifel geht aus Dantes De Monarchia III, 3 [1] hervor, daß nicht die Bibel von der Kirche, sondern die Kirche von der Bibel ihre Autorität empfängt. Aber auch nicht der orthodoxeste Katholik aus Dantes Zeit hatte dagegen etwas einzuwenden. Erst das Tridentiner Konzil hat sich unter dem unmittelbaren Eindruck der Reformation von der Gefährlichkeit dieser These Rechenschaft abgelegt und hat sich durch höchst zweckmäßige Vorrichtungen dagegen geschützt. [2] Erst jetzt, d. h. im Jahre 1554, wurde das De Monarchia auf den Index librorum prohibitorum gesetzt, aus dem man es übrigens in der neuesten Zeit unter Leo XIII. wieder entfernt hat. [3] Wenn schon die katholische Kirche vor

[1] Ich bemerke ein für allemal, daß ich die kleineren Werke Dantes nach der besten Gesamtausgabe: Tutte le opere di Dante Alighieri, ediz. E. Moore, terza edizione, Oxford 1904, zitiere.

[2] Vgl. A. Harnack, Dogmengeschichte, Bd. III, 3. Aufl., S. 622 ff. und 654 ff. Erst vom Standpunkt des Tridentinums aus ist die dogmatische Kritik berechtigt, die ein katholischer Gelehrter unserer Tage, ein so warmer Verehrer Dantes wie Hermann Grauert nicht unterdrücken durfte. „Immerhin darf man zugeben, daß Dante in einzelnen Punkten, am Maßstabe strenger Kirchenlehre gemessen, dogmatisch minder korrekt gedacht hat. Die Schrift De Monarchia geht von einer so scharfen Sonderung zwischen dem Leibe und der Seele des Menschen aus, trennt so entschieden seine diesseitige Bestimmung von der jenseitigen, wie das mit der Einheit der Menschennatur nicht wohl verträglich ist, und wenn Dante den Anfang der Kirche noch hinter die Schriften des Neuen Testaments (De Monarchia III, 3) setzt, d. h. die Schriften des Neuen Testaments zeitlich vor der Kirche entstanden sein läßt, so ist das vom katholischen Standpunkte gleichfalls anfechtbar.“ H. Grauert, Dante und Houston Stewart Chamberlain, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1904, S. 15.

[3] Im übrigen hat nur die hypersensible Nase der spa-

dem Tridentinum sich mit der Kirche nach dem Tridentinum offiziell identisch erklärt, so muß der historisch Denkende doch um so nachdrücklicher die Unterschiede betonen und sich klar machen, daß nicht Dante zum mittelalterlichen Kirchenglauben, sondern daß die moderne katholische Kirche zu Dante in Gegensatz geraten ist.

Ob Dante auch heute noch, nachdem die Widersprüche zwischen katholischem Dogma und Heiliger Schrift, und, nicht weniger deutlich, diejenigen zwischen der Bibel und den religionsgeschichtlichen Tatsachen zutage liegen, katholisch oder protestantisch oder gar, wie man gemeint hat, altkatholisch geworden wäre, das ist eine andere Frage und zwar eine höchst müßige.

Zu seiner Zeit jedenfalls war er strenger Katholik. Er hat nicht bloß das ganze Dogma geglaubt, sondern auch fast alle wichtigen Punkte der Glaubenslehre in seinem Gedichte theologisch behandelt. Er hat in gewissem Sinne die ganze, mehr als tausendjährige Arbeit der christlichen Theologie selbsttätig wiederholt. Er verhält sich nicht nur als ergebener Laie, sondern auch als verständnisvoller Theologe zu seiner Kirche. Ohne von Beruf ein Kleriker zu sein, hat er doch das Bedürfnis gefühlt, sich über die Lehren sowohl wie über die Einrichtungen seiner Kirche Rechenschaft zu geben. Er mußte sich klar machen, ob und wieweit die Sache stimmte.

Bei diesem großen Rechenschaftsbericht, wenn ich es so nennen darf, hat sich ihm aber ein doppeltes Er-

---

nischen Inquisition drei Stellen in der Komödie aufzuspüren vermocht, die ihr wert schienen, auf dem Index (Madrid 1612) zu stehen. Es sind Inferno XI, 8, 9; XIX, 106—117, und Parad. IX, 136—142, Stellen, welche mit dem Dogma nicht das geringste zu tun haben.

gebnis dargestellt: in der Theorie fand er alles einheitlich und richtig, in der Praxis hatte er zahllose kirchliche Mißstände und Mißbräuche zu verzeichnen. Jene Einheitlichkeit der Kirche, die wir als eine rein dogmatische und darum willkürliche kennen lernten, erscheint unserem Dichter als theoretisch durchaus folgerichtig und notwendig.

Er trennt also Theorie und Praxis nach einem ganz anderen Standpunkte, als wir es getan haben. Das Dogma der Kirche ist ihm Theorie und wissenschaftliche Gewißheit; die tatsächliche Politik der Kirche aber verwirft er als willkürliche Abweichungen vom Dogma. Davon ist unsere moderne Beurteilung grundverschieden. Für uns gehört es zum Begriff des Dogmas, daß es logisch nicht bewiesen werden kann. Es ist entweder unlogisch, und dann verhalten wir uns kritisch und ungläubig, oder es ist zum wenigsten alogisch, und dann entschließen wir uns zum blindesten Dogmenglauben. Die Verschiedenheit dieser Standpunkte, die wir hier nur zu konstatieren, nicht zu erklären haben, hängt mit dem Unterschied zwischen mittelalterlicher und moderner Erkenntnistheorie zusammen.

Hier gilt es nur, sich klar zu machen, daß der Glaube Dantes kein blinder, sondern ein theoretisch begründeter, nach seiner Überzeugung beweisbarer und bewiesener ist. In die Überzeugung Dantes und seiner Zeit gilt es, sich hineinzudenken. Man stelle sich vor, man nehme an, man gebe zu, daß das Dogma nicht durch Mystik und Willensentschluß, sondern durch Forschung zustande gekommen ist, und sofort erscheint es als ein einheitliches und notwendiges Ergebnis, als eine allerdings unpersönliche, aber allgemein menschliche Wahrheit, als die Wahrheit überhaupt. Jedermann kann sie einsehen und muß sie deshalb vernünftigerweise auch glauben.

Jetzt ist das Dogma allerdings immer noch unpersönlich, aber in einem ganz anderen Sinne. Nicht mehr unpersönlich, weil es persönliche Überzeugungen ausschließt, sondern weil es sämtliche persönlichen Überzeugungen einschließt und umfaßt. Nicht daß die Kirche alle individuell-religiösen Brücken vom Diesseits zum Jenseits abgebrochen hätte, um an deren Stelle ihr eigenes Bauwerk zu setzen — Nein! es gab von jeher nur eine einzige, von Gott selbst errichtete. Diese hat sie ausgebaut, befestigt, bewacht und so breit angelegt, daß alle Menschheit darauf wandeln kann. Wenn Dante auf seine eigene Art ins Jenseits geht, so heißt das: er schreitet mit eigenen Kräften und Füßen, aber immer nur auf der großen katholischen Brücke. Die Brücke ist breiter als er sie brauchte: das Dogma umschließt seinen persönlichen Glauben so völlig, daß er nach keiner Seite hin darüber hinausragt.

Darum kann die „göttliche Komödie“, trotz ihrer hervorragenden religiösen Bedeutung, keinen Anspruch erheben, die kirchliche Glaubenslehre gefördert oder erweitert oder alteriert zu haben, und erhebt ihn auch nicht. Eine Förderung des Dogmas kann nur durch den Beschluß eines Konzils oder des „heiligen Vaters“, nicht durch die Dichtung eines noch so gewaltigen Individuums zustande kommen.

Dennoch ist nach unserer und nach Dantes eigener Überzeugung die „göttliche Komödie“ unendlich viel mehr als eine unmaßgebliche, vereinzelte Jenseitsphantasie innerhalb dogmatischer Grenzen.

Alighieri nennt sein Werk

„das heilige Gedicht,
dem Erd und Himmel ihre Hände reichten“.[1]

---

[1] Il poema sacro
Al quale ha posto mano e cielo e terra. Parad. XXV, 1 f.

Er kann den Lesern und sich selbst das Gewicht und die Bedeutung seiner Aufgabe gar nicht groß genug vorstellen. Die Ausdrücke „poema sacro“ und „sacrato poema“ [1] beweisen, daß er seinem Werk nicht nur ästhetischen, sondern auch religiösen Wert beimißt, daß er sich bewußt ist, eine außergewöhnliche Tat der Frömmigkeit damit vollbracht zu haben.

g) Die Frömmigkeit im Mittelalter.

α) Allgemeiner Charakter.

Worin besteht nun aber die Frömmigkeit? Nicht im Dogma und ebensowenig in der Rechtgläubigkeit. Wo denn? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten. Es ist die Frage nach dem Wesen der Religion überhaupt oder vielmehr nach dem psychischen Kern des religiösen Faktums. Wir haben die Religion als die transzendente Beziehung der Seele in ihrer ungebrochenen Einheit zum Universum gekennzeichnet. Wer diese Beziehung dunkel in sich empfindet, wird sie auch verwirklichen wollen; wer sie verwirklicht, wird sie in voller Klarheit besitzen. Also muß der innere Vorgang des religiösen Lebens sich etwa in der Weise vollziehen, daß das Bedürfnis nach Einheit oder Einklang mit dem Universum im Gefühle lebhaft wird, daß diese Vereinigung gehofft, gewünscht, vollzogen und schließlich als vorhanden empfunden, geglaubt und gewußt wird.[2]

---

[1] Parad. XXIII, 62.

[2] Ich muß den Leser bitten, sich in diesem Zusammenhang an meiner ungenauen und populären Darlegung genügen zu lassen, mache aber darauf aufmerksam, daß ich mir der Schwierigkeit des Problems sehr wohl bewußt bin, und verweise den Wissensdurstigen auf diejenigen Arbeiten, die mir selbst am meisten genützt haben: R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion, 2. Aufl., Leipzig 1905, und E. Tröltsch, Wesen der Religion und der Religionswissenschaft

Diese Reihe von Gefühlen wird durch die drei Schlagworte der christlichen Mystik: Hoffnung, Liebe und Glaube nicht unpassend bezeichnet. Es liegt kein Grund vor, daß nicht auch wir uns ihrer bedienen sollten. Freilich werden uns diese drei, wenn wir sie psychologisch betrachten, nicht mehr als die spezifisch christlichen Tugenden, sondern als gemeinreligiöse, mehr oder weniger mystische Gefühlszustände erscheinen. Vom Standpunkte der christlichen Religion aus, wie ihn besonders Paulus und Augustin gefestigt haben, gilt der Glaube als die — sei es erworbene, sei es durch Gnade verliehene — Vorbedingung, um des Glückes einer religiösen Liebe und Hoffnung teilhaft zu werden. Demgegenüber wird der moderne Psychologe den Ausgangspunkt der religiösen Erhebung in den zwischen Furcht und Hoffnung, Trübsal und Sehnsucht sich bewegenden Gefühlen [1], den Endpunkt aber in der sieghaften Gewißheit des Glaubens zu sehen geneigt sein. Der moderne Gebrauch der Worte und ihre Anordnung zu einer psychologischen Reihenfolge: Furcht, Hoffnung, Liebe, Glaube, verglichen mit dem christlichen Gebrauch und mit der paulinisch-augustinischen Stufenleiter: Gnade, Glaube, Liebe, Hoffnung, zeigt uns den ganzen Unterschied zwischen der alten und der neuen Frömmigkeit.

Das Dogma ist, wie wir sahen, dadurch zustande gekommen, daß man den christlichen Glauben begrifflich und phantastisch, d. h. theologisch bearbeitete und an einem gewissen Punkte durch Willensentschluß zusammenfaßte. Dieser dogmatische Zustand des Glaubens

---

in Kultur der Gegenwart I, 4, Leipzig 1905, S. 461 ff., sowie Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft (Vortrag von E. Tröltsch), Tübingen 1905.

[1] Damit soll gewiß nicht dem *timor fecit deos* das Wort geredet werden. Die Ursache der Religion ist metaphysisch

war, in der Hauptsache wenigstens, damit erreicht, daß „die Lehre von Christus, dem präexistenten und persönlichen Logos Gottes, in den konföderierten Gemeinden überall als die geoffenbarte fundamentale Glaubenslehre Anerkennung erlangt hatte, d. h. um die Wende des dritten Jahrhunderts zum vierten“.[1]

Was nachher geschah, ist freilich auch noch religiöses Leben und theologische Arbeit, und zwar von höchster Bedeutung, wird aber in eigenartigster Weise durch die dogmatische Grundlage bestimmt. Unter natürlichen Verhältnissen ist das Dogma zwar nicht Zweck, aber Erzeugnis, verblaßtes und abstraktes Abbild und Nachbild der Frömmigkeit. Seit dem vierten Jahrhundert beginnt es auch Vorbild und Schema der Frömmigkeit zu werden. In ähnlicher Weise erstarren die äußeren Dichtungsformen einer langen und ununterbrochenen künstlerischen Schaffenszeit zum mechanischen Schema, innerhalb dessen die späteren Dichter sich zu bewegen für verpflichtet halten. Was dem Dichter die überlieferte, von Theoretikern kodifizierte und angeblich unverletzliche Metrik, das ist fortan dem Frommen das Dogma. Beide müssen die tote und fremde Form mit dem lebendigen und eigenen Gehalt ihrer Seele wieder erfüllen. Beide haben einen Widerstand, d. h. das Willkürliche, Mathematische und Paradoxe des gegebenen Schemas zu überwinden.

Aber bei den gottbegnadeten Dichtern, geradeso wie bei den gottbegnadeten Frommen, dient dieser Widerstand schließlich doch nur zur Steigerung und zur höheren Spannung ihrer inneren Kräfte. Sie sprengen zunächst das Schema *nicht*, sie erwärmen, dehnen und biegen es, bis es sich ihrer Eigenart anpaßt, als wäre es

---

und in der Erkenntnistheorie zu suchen. Hier handelt es sich lediglich um die psychologischen Verlaufsformen.

[1] Harnack, a. a. O., Bd. I, S. 3.

ihnen auf den Leib gewachsen. Diejenigen aber, denen es an Kraft und Ursprünglichkeit des Seelenlebens gebricht, begnügen sich, konventionelle Dichter und konventionelle Fromme zu sein, zufrieden, an dem überlieferten Schema einen äußeren Halt für ihre innere Schwachheit zu finden.

Wie der große Künstler mit den Überlieferungen der Poetik ringen muß, so der große Fromme mit denjenigen des Dogmas. — Freilich kann man Poetik und Dogma auch noch anders überwinden als durch künstlerisches Genie und mystische Seelenglut: nämlich durch Kritik, Aufklärung, Philosophie. Demnach teilt sich alles, was im kirchlichen Leben des Mittelalters von dauerndem Wert ist, in zwei große Entwicklungslinien, die man mit den Schlagworten religiöse Mystik und religiöse Aufklärung zu bezeichnen pflegt. Wir verfolgen zunächst in großen Schritten die Entwicklung der Mystik, oder, um den weiteren Begriff zu wählen, der Frömmigkeit.

Durch die dogmatische Grundlage ist der Charakter der katholischen Frömmigkeit des Mittelalters bestimmt: auf der einen Seite laue Rechtgläubigkeit und mechanischer Gottesdienst, durchaus äußerlich, formal, stereotyp, hölzern und selbstgerecht; auf der andern Seite die glühendste Mystik, die tiefste jenseitige Sehnsucht, die sich bis zur düstersten Weltverachtung und Selbstvernichtung steigert. Es sind die extremen Formen der Frömmigkeit, die auf dem spröden Boden des Dogmenglaubens am besten gedeihen: der korrekte, gefühls- und gedankenleere Aberglaube des Philisters, und die überhitzte Gottessucherei des Fanatikers und des religiösen Virtuosen. Jenes einfache, stille, heitere und unbeengte Gottvertrauen, das sich mit der Sicherheit eines Kindes in dem unsagbaren Wirrsal des täglichen Daseins zurechtfindet, kurz, die praktische und naive Lebensfrömmigkeit, ist im Mittelalter die seltenere Form. Nicht daß sie gefehlt hätte. Sie mag sogar

viel häufiger gewesen sein, als die erbaulichen Schriften jener Jahrhunderte vermuten lassen; aber sie macht keinen Lärm und entzieht sich dem Auge der Sachverständigen, seien es Priester, seien es Historiker oder Psychologen. Soviel ist jedoch sicher, daß sie im Katholizismus des Mittelalters nicht als das höchste Ideal, sondern als eine mittelgute Sorte von Frömmigkeit gewertet wurde.

Auch der künstlerische Geschmack eines Zeitalters, das unter dem Bann dogmatischer Stilgesetze steht, wird den ledernen und korrekten Dichtern den Vorzug geben vor der unbekümmerten Eigenart der Ursprünglichen, und die gesteigerte Phantasie der Manierierten höher schätzen als die Kraft der Volkstümlichen. Das Kunstideal der Renaissance und Klassizistik hat manche Ähnlichkeit mit dem Frömmigkeitsideal des katholischen Mittelalters.

Von Jesus und Platon gehen die zwei großen Strömungen aus, die den mittelalterlichen Jenseitsglauben bestimmt haben. In denselben Männern stellen sich auch die Gefühls- und Willenskräfte, die der mittelalterlichen Frömmigkeit ihren Charakter geben, mit besonderer Klarheit dar.

Die andächtige Gesinnung, das Gefühl der Gegenwart einer heiligen Macht, das was man mystische Stimmung nennt, setzt sich bei Jesus sofort in gute Handlungen um. Die heiligen Gefühle, die ihn beherrschen, entladen sich im heiligen Eifer der Tat. — Anders bei Platon. Ihm beflügeln die mystischen Gefühle eher die Phantasie und den Gedanken als den Willen. Dort der praktische Mystizismus des Heroen und des Heiligen, hier der theoretische des Propheten und des Philosophen.

Aber welcher Heilige und welcher Prophet wäre mit der Reinheit seines Wollens und mit der Klarheit seines Gedankens soweit gedrungen, als er gewünscht hätte? Soweit, daß jene mystischen Gefühle, die ihn beseelten,

sich ganz und gar in Tätigkeit auflösen und im Erfolg beruhigen könnten? Es bleibt ein unbefriedigter Rest von Sehnsucht, der, wofern er nicht neue Tat und neue Forschung wird, sich in unzulänglichen, überreizten und müden Wünschen Luft macht. In solchen Zuständen redet der Mensch sich ein, daß die gute Handlung durch Fanatismus und die genaue Forschung durch Träumerei nicht nur ersetzt, sondern überboten werden könne, und daß die Höhe, die wir erklettern sollen, schließlich von selbst in unsere erschlaffte Seele herabsteige, oder daß sonst ein Wunder uns weiterhelfe.

Abgesehen davon, daß die trägen Massen diesem Mystizismus der Schwäche zu jeder Zeit gefrönt haben, können sich ihm selbst die genialsten und heldenhaftesten Männer in gewissen Augenblicken ihres Daseins nicht entziehen. Jesus hat dem Wunderglauben der Erlösung, Platon dem der Erleuchtung seinen Zoll gezahlt. Aber gerade aus dieser Schwäche haben beide wieder ihre höchste Kraft geschöpft. Wie bei jedem, der ernstlich arbeitet, ist der Mystizismus nicht die Ruhelage, sondern das Sprungbrett ihres Temperaments.

Nur derjenige Mystizismus interessiert uns, der etwas geleistet hat. Wir wollen die Frömmigkeit nicht als müßige Schwelgerei, sondern als Entwicklung, Vertiefung und Fortschritt betrachten.

β) Die großen Frommen des Mittelalters in ihrer Beziehung zu Dante.

Der Apostel Paulus hat dem tiefen Bewußtsein der Sündhaftigkeit unseres Willens das feste Vertrauen auf gnädige Erlösung so energisch gegenübergestellt, daß diese beiden Pole: das pessimistische Sündengefühl und das optimistische Gnadengefühl, und die Bewegung von dem einen hinüber zum andern für das gesamte religiöse Leben des

Christentums wesentlich geworden sind. Auch die platonische Frömmigkeit geht von pessimistischen Stimmungen aus. Ja, wir haben sogar gesehen, daß Paulus die Verallgemeinerung dieses erbsündlichen Gefühles erst dem späthellenischen Geiste verdankt. Aber der platonische Pessimismus bezieht sich nicht auf den Willen, sondern auf die Natur, die uns umgibt. Er ist umfassender, aber weniger innerlich: er macht den Frommen mißtrauisch gegen die Welt, nicht gegen sich selbst; er isoliert ihn. Dementsprechend sucht der Platoniker nicht den Triumph über die Welt, sondern den Ausweg aus der Welt.

Diese, der Form nach verwandten, dem Inhalte nach verschiedenen Stimmungen der Weltbejahung und der Weltverneinung kehren mit immer neuen Mischungsverhältnissen in der Frömmigkeit des Mittelalters wieder. Gleich zu Anfang stehen sich zwei Männer gegenüber: Aurelianus Augustinus und Dionysius Areopagita, der erste mehr zu Paulus, der zweite zum Platonismus neigend. Beide hat Dante gekannt und als hohe Autoritäten verehrt; aber bezeichnenderweise hat er sie nie und nirgends in Gegensatz zueinander gebracht, noch aufeinander bezogen.

Der heilige Augustin.

Wie Paulus, so hat auch Augustin eine vorzugsweise repräsentative Rolle in der „göttlichen Komödie“ zu spielen. Wie jener als Apostel, so gehört dieser als Kirchenvater und angeblicher Ordensstifter zum himmlischen Hofstaat.[1] Im übrigen ist es eher die Staatslehre, die Ethik und höchstens noch die Psychologie Augustins, aber weniger

[1] Wer sich in aller Kürze über die bei Dante erwähnten Persönlichkeiten und ihre Beziehungen zu ihm orientieren will, den verweisen wir ein für allemal auf das praktische und zuverlässige Werk von Paget Toynbee, A Dictionary of proper names and notable matters in the Works of Dante, Oxford 1898.

dessen Mystik, was auf Dante gewirkt hat. Jedoch scheint unser Dichter einen seinem Wesen nach durchaus mystischen Gedanken unmittelbar von Augustin entlehnt zu haben.

> Daß ohne Wundertaten sich die Welt
> Zum Christentum bekehrte, ist fürwahr
> Ein Wunder, mehr als hundert andre wert. [1]

Durch derartige Gedanken, sobald man sie weiterspinnt, wird die Grenze zwischen dem unmittelbaren Willen Gottes, wie er sich im Wunder zu erkennen gibt, und dem natürlichen Verlauf der irdischen Ereignisse verwischt. Der menschliche Wille wird durch den göttlichen gelähmt, oder wenigstens überflüssig gemacht. Der praktische Mystizismus schlägt in Quietismus um. Doch ist weder Augustin noch Dante der Gefahr jener gottseligen und rosigen Weltzufriedenheit, die überall unsern Herrgott walten sieht und walten läßt, verfallen. Das liberale Vertrauen in die allgemeine Güte der Welt eignet mehr der modernen als der mittelalterlichen Frömmigkeit und hat einen typischen Vertreter in Alessandro Manzoni gefunden. Zu der mystischen Narkose des Willens wird erst gegriffen, nachdem man die ganze Bedeutung des Willens verspürt und erkannt hat. — Aber **überall, wo diese Erkenntnis sich Bahn bricht, ist das Mittelalter schon im Abzug.**

So hat denn auch Augustin den Gedanken, daß der Weltlauf mit dem Willen Gottes im Grunde identisch,

---

[1] Parad. XXIV, 106 ff., und S. Augustini De Civitate Dei lib. XXII, V Schluß. Si vero per apostolos Christi, ut eis crederetur resurrectionem atque ascensionem praedicantibus Christi, etiam ista miracula facta esse (die Wunder der Apostelgeschichte) non credunt, hoc nobis unum grande miraculum sufficit, quod eam, terrarum orbis sine ullis miraculis credidit.

also tadellos sei, sofort wieder entkräftet durch die schwärzesten Bilder von dem Jammer und der Sünde dieses Daseins.[1] Und ebenso hat Dante die eigentümliche Ausnahmestellung des von Augustin übernommenen Gedankens unzweideutig bezeichnet, indem er ihn dorthin verlegt, wo er sein mystisches Credo abgibt, und wo der Fromme im Begriff steht, zu seiner letzten Heimat einzugehen. Erst überhalb, nicht innerhalb dieses Saeculums enthüllen sich die natürlichsten Ereignisse und Mißstände unseres Lebens als gottgefällige Wunder.

Immerhin ist es bedeutungsvoll, daß gerade der wichtigste Gedanke, den Dante unmittelbar von Augustin entlehnt zu haben scheint, den Motiven der praktischen und nicht der theoretischen Mystik entstammt. Auch unserer heutigen Wertung nach besteht das Hauptverdienst der augustinischen Mystik gerade darin, daß sie der Bedeutung des Willens zu einer besseren Würdigung verhalf.[2]

Ob die Frömmigkeit Dantes noch weitere Impulse unmittelbar von Augustin empfangen hat, ist schwer zu entscheiden; denn eine endlose Überlieferung schiebt sich vermittelnd und trennend zwischen diesen und jenen, und hat eine innigere Berührung nicht zugelassen. — Darüber, daß das künstlerische und erzieherische Vorbild der Confessiones mächtig auf Dante gewirkt hat, kann kein Zweifel herrschen. Doch liegen diese Faktoren außerhalb unseres augenblicklichen Gesichtskreises.

---

[1] Vgl. die Zusammenstellung dieser widersprechenden Gedanken- oder Gefühlsreihen bei H. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887, S. 359 ff.

[2] Vgl. W. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Straßburger Dissertat. 1886.

Dionysius Areopagita.

Die Mystik des Dionysius steht unter dem Zeichen der Überschwenglichkeit. Dieser geheimnisvolle Mensch hat das System der neuplatonischen Naturphilosophie in ein glühendes Feuer religiöser Begeisterung getaucht, so daß das ganze begriffliche Gebäude zu einem Hymnus zerschmolzen und nur noch in seinen Hauptlinien erkennbar ist. Und ebenso hat seine Feuerseele die steinernen Formen des kirchlichen Dogmas zu poetischen Bildern erweicht. Jede Art begrifflicher Bestimmung wird im Zustande des göttlichen Rausches belanglos und kleinlich. Die Worte verlieren ihren Wert, und die widersprechendsten Bilder müssen einander zu Hülfe kommen, um das Unsagbare auszudrücken. Hier endigt nicht nur die Wissenschaft, sondern auch die Kunst.

„Gott ist unsichtbar durch die Überfülle des Lichts. — Wer Gott erkennt, befindet sich in Finsternis. — Gottes über alles hinausliegende Finsternis ist jedem Licht verborgen und verhüllt jede Erkenntnis. — Und wenn jemand, welcher Gott sieht, erkennt und versteht, was er sieht, so hat er ihn selbst nicht gesehen."[1]

Man kann den Mystizismus des Areopagiten nicht als heterodox, sondern nur als dogmatisch indifferent bezeichnen. Darum haben es auch die nüchternsten, frostigsten und rechtgläubigsten Theologen des Mittelalters nicht verschmäht, sich an seiner Glut zu wärmen.

In den lichtesten Höhen des Paradieses, wo Dante mit dem Ausdruck ringt und uns die Unfähigkeit des menschlichen Wortes zu wiederholten Malen gestehen muß, und wo sein Auge an den Strahlen der Gottheit erblindet — da mag er oft an den griechischen Mystiker gedacht haben. Ja, er traut ihm sogar eine übermensch-

[1] Zitiert nach J. Huber, die Philosophie der Kirchenväter, München 1859, S. 330.

liche Kenntnis der paradiesischen Dinge zu, besonders der himmlischen Engelschöre und hält sich bei deren Beschreibung streng an seine Angaben.[1]

Die Apostelgeschichte (17, 34) erzählt, daß Paulus mehrere athenische Bürger, darunter einen Herrn vom Areopag (d. h. vom Gerichtshof) namens Dionysius bekehrt habe. Diesen Dionysius identifizierte man im Mittelalter mit unserem Mystiker. Paulus aber, der ihn bekehrte und belehrte, soll nach einer anderen mittelalterlichen Meinung, die sich auf den zweiten Korintherbrief 12 gründet, noch zu Lebzeiten in den Himmel gefahren und göttliche Geheimnisse dort geschaut haben. Diese habe er dem Dionysius mitgeteilt. Dante hat dieser sinnreichen Kombination von Bibelstellen, gerade so wie seine ganze Zeit, unbedingten Glauben geschenkt, während nach heutigen Forschungen die sogenannten pseudodionysischen Schriften von einem Neuplatoniker des sechsten Jahrhunderts stammen.

Angesichts dieser außerordentlich autoritativen Stellung des Dionysius liegt es nahe, sich zu fragen, ob sein Einfluß nicht noch tiefer und weiter gehe, als man gemeinhin vermutet. Sollte nicht z. B. die Kreisbewegung als Symbol der mystischen Erkenntnis oder die Zentralsonne, die das Weltall bestrahlt, als Symbol der Gottheit den Büchern des Dionysius entnommen sein? Auch hier ist Gewißheit kaum zu gewinnen, denn wieder drängt sich die Tradition, besonders die Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts, vermittelnd und trennend zwischen unsern Dichter und seine griechische Quelle.

---

[1] Eine besonders eindringliche Lobeserhebung der Autorität des Dionysius findet sich in Hugo von St. Victors Kommentar zu dem pseudodionysischen De coelesti Hierarchia. Vielleicht hat Dante diesen Kommentar gekannt und benutzt.

Soviel aber ist sicher, daß Dante die verschwommene Überschwenglichkeit des Dionysius, dank der dogmatischen Festigkeit seines Glaubens und der plastischen Klarheit seiner Phantasie, gereinigt und geläutert hat, und daß diese orientalische Mystik weniger für die Stimmung seiner Frömmigkeit, als für die Symbole seiner Darstellung maßgebend wurde.

Gregor der Große.

Die Mystik des Dionysius hat auf das Abendland zunächst keinen entscheidenden Einfluß gewinnen können; denn die große Frage, welche Augustin wieder aufgeworfen hatte, so daß sie in den christlichen Gemütern ein angstvolles Echo fand: Wie rette ich meine Seele, wie werde ich erlöst? diese Frage hat den Areopagiten wenig beschäftigt.

Der führende Gewissensrat wurde Gregor der Große. Er verstand es, auf diese Frage einzugehen und eine praktische Lösung dafür zu finden. Aus dem unerschütterlichen Vertrauen auf die Gnade Gottes vermochten nur wenige und außerordentliche Geister wie Augustin ihren Trost zu schöpfen. Gregor aber ließ sich die Sorge für schwächere Seelen angelegen sein. Er vermehrte, steigerte und häufte die kirchlichen Gnadenmittel. Die Fürbitte der Nothelfer und Heiligen, die magische Wirkung der Sakramente und jede Art von kirchlichen Übungen und Ablässen wird in Bewegung gesetzt, um der bedrängten Seele zu Hülfe zu kommen. Nie darf der Mensch seiner Rettung gewiß werden, denn „die Sicherheit ist die Mutter der Trägheit“. Man kann sich an Vorsichtsmaßregeln für das Jenseits nicht genug tun. Der Heilsweg wird kirchlich ausgebaut, etwa in der Art, wie man eine Heerstraße glättet und mit Meilensteinen versieht. So sinkt die Frömmigkeit zum Aberglauben herab und läßt sich von der Klugheit des Priesters meistern und ausnützen.

Andererseits aber hat Gregor durch diese gutgemeinte Fürsorge das Vertrauen seiner Schäfchen in die Macht der Kirche gestärkt.

Auch Dante, wenn er mit erhobener Stirne durch das Jenseits schreitet, ist von diesem Vertrauen in die Zauberkraft seiner Kirche getragen. In der kirchlichen Taufe sieht er die unerläßliche Bedingung zur Seligkeit; sittliche Reinheit allein genügt nicht.[1] Die vom Papst Bonifatius VIII. bei Gelegenheit des Jubiläums im Jahre 1300 verfügten Ablässe beschleunigen und erleichtern den Eintritt der armen Seelen in das Fegfeuer.[2] Wer im Kirchenbann stirbt, selbst wenn er vor seinem Tode noch bereut hat, muß außerhalb des Fegfeuers dreißigmal so lange warten, als der Bann auf ihm gelastet hat. Dabei ist allerdings vorausgesetzt, daß die Exkommunikation aus gerechten Gründen verhängt und von dem Schuldigen aus Unbotmäßigkeit nicht abgebüßt wurde.[3] Andererseits beschleunigen die Gebete der Hinterbliebenen das Reinigungswerk des Verstorbenen.

Übrigens ist es bemerkenswert, daß bei Dante nur diejenigen Seelen durch fremdes Gebet und Fürsprache ihre Strafe zu lindern wünschen, die zu der eigentlichen Reinigung noch nicht zugelassen sind[4] und erst noch Satisfaktion für ihre Versäumnisse zu leisten haben, bevor sie sich der Purifikation unterziehen dürfen.

---

[1] S'elli hanno mercedi,
Non basta, perchè non ebber battesmo,
Ch'è parte della fede che tu credi (Inf. IV, 35 ff.).
Der sachliche Sinn dieser Verse kann nicht zweifelhaft sein, obschon man sich um die Lesarten parte, patre (padre) und porta streitet.

[2] Purgat. II, 98 ff.

[3] Purgat. III, 136 ff.

[4] Vgl. Edw. Moore, Dante as a religious teacher, a. a. O., S. 43 ff.

Diese aber erfolgt selbsttätig und wird vor allem von dem heiligen Willen der Büßenden vollbracht und von der Gnade Gottes ermöglicht und anerkannt. Kirchliche Ablässe oder stellvertretende Abzahlungen haben hier keine Geltung mehr. Das Gebet der Hinterbliebenen dient zwar immer noch zu der Beschleunigung und Vervollständigung, aber nicht etwa zur Schmälerung des Reinigungswerkes. Nicht um Schonung, sondern um Läuterung wird gefleht.

Man sieht, unser Dichter hat sich den vulgärkatholischen Anschauungen, wie sie besonders von Gregor dem Großen formuliert und von anderen befestigt wurden, zwar äußerlich angepaßt, aber nicht innerlich unterworfen. Alles was mechanisch daran ist, hat er mystisch vertieft. Eben weil er imstande ist, die Gefühlswerte, die den kirchlichen Formeln und Funktionen zugrunde liegen, in ihrer ursprünglichen Reinheit zu empfinden, hat er es nicht nötig, gegen Dinge zu kämpfen, die dem Fernerstehenden als absurder Aberglaube erscheinen müssen.

Selbst die naive Legende von der Zauberkraft des Gebetes, die sich um den großen Gregor geschlungen hat, darf er im Ernste hinnehmen, denn er hat ein offenes Herz für ihren religiösen Gehalt.[1] — Johannes Diaconus erzählt in der Vita Sancti Gregorii, daß der Ruf der großen Gerechtigkeit des Kaisers Trajan zu den Ohren des Papstes Gregor gedrungen sei. Dieser habe das Grabdenkmal des Kaisers öffnen lassen und bittere Tränen über der verwesten Leiche geweint, und durch die Kraft seines Gebetes habe er erreicht, daß die edle Seele des heidnischen Fürsten aus der Hölle in das Paradies versetzt wurde.[2]

[1] Purgat. X, 73 ff., und Parad. XX, 106 ff.

[2] Über Entstehung und Verbreitung der Legende vgl. G. Paris, Mélanges de l'école des hautes études 1878, S. 261 ff., und Journal des Savants, 1884, S. 571, und M. Barbi, La leggenda di Traiano, Nozze Flamini-Fanelli, Florenz 1895.

Auch kritischere Geister als Dante, selbst Thomas von Aquino, haben dieser Sage Glauben geschenkt. Aber Dante faßt die Wirkung des Gebetes nicht als einen magischen, sondern als einen mystischen Vorgang. Es ist nichts, was man durch Forschung erklären, aber auch nichts, was man durch Kunst oder Übung beherrschen könnte: man muß es fühlen.

Man überschätzt den Rationalismus unseres Dichters, und man unterschätzt zugleich die Innigkeit und Naivität seines religiösen Gefühles, wenn man von ihm rühmt, er habe ungetaufte Heiden wie Trajan und Ripheus deshalb ins Himmelreich versetzt, weil er die Vorurteile des kirchlichen Dogmas nicht teilte.[1] Dante hat weder direkt noch indirekt das Dogma angetastet; er hat im Gegenteil dessen Wahrheit und Gültigkeit aus dem religiösen Gefühlsleben abgeleitet.

Freilich von der Mystik zu der Magie ist nur ein Schritt, aber auf diesem Schritt ist der Dichter Dante dem Kirchenpolitiker Gregor nicht gefolgt.

Der heilige Bernhard.

Der Katholizismus indes segelte in den Jahrhunderten, die auf Gregor folgten, unter dem Zeichen des Aberglaubens und der Politik seinem inneren Zerfall entgegen. Bis auf die große Bewegung der Kluniazenser und Viktoriner ist ein religiöses Ereignis von Bedeutung nicht mehr erfolgt.

Jetzt aber tritt der verweltlichten Kirche ein neuer Mystizismus entgegen. Dieser war, wie es das Bedürfnis der Zeit verlangte, zunächst beschaulich und weltflüchtig gerichtet und knüpfte dementsprechend an den Neuplatonismus und an die Schriften des Dionysius an, die

---

[1] So z. B. A. Bartoli, Storia della letteratura italiana, Bd. VI, 2, Florenz 1889, S. 158 ff.

durch Scotus Eriugena (810—880) dem Abendland zugänglich gemacht worden waren.

Je nachdem nun der religiöse Kampf gegen Aberglauben und kirchliche Verweltlichung mit mehr oder weniger Heftigkeit geführt wird, äußert sich die mystische Bewegung als ketzerische Revolution oder als katholische Reform. Neben der heterodoxen Mystik der Katharer läuft im 11. und 12. Jahrhundert die orthodoxe der Kluniazenser und Viktoriner einher; und die Predigerstimme eines Arnold von Brescia und Petrus Waldus vermischt sich mit derjenigen eines Bernhard von Clairvaux.

Erst durch den Zwang der Ereignisse sind diese Richtungen in Gegensatz zueinander gedrängt worden.

Ihren Ursprung haben beide in einer gemeinsamen Stimmung. Beide sind von weltflüchtigem Spiritualismus beseelt, beide von der Habgier und Berechnung der römischen Kirche angeekelt; beide suchen Frieden und Reinheit im Verzicht auf die Güter der Welt und im beschaulichen Verkehr mit der Gottheit.

Was zur Zeit des Urchristentums die gnostischen und zur Zeit Augustins die manichäischen Sekten waren, ungefähr dasselbe sind im späteren Mittelalter die Katharer gewesen.[1] Und wie schon damals, so bewährte sich auch jetzt wieder die Elastizität des Christentums, indem es sich einerseits die entsagungsvolle Strenge gegen das Fleisch, die milde Duldsamkeit gegen die Feinde und den hohen Schwung der Kontemplation aneignete, andererseits aber doch wieder gegen die unpraktische und nihilistische Seite des katharischen Geistes kräftig reagierte. Der neuplatonischen und dionysischen stemmt es die evangelische und augustinische Mystik entgegen, und der exaltierten Phantasie die Wucht des Willens.

[1] Vgl. Fel. Tocco, L'eresia nel medio evo, Florenz 1884, S. 73 ff.

Zu voller und gleichmäßiger Entfaltung vereinigt finden sich diese Gegensätze in der leidenschaftlichen Persönlichkeit des heiligen Bernhard. Nirgends spiegelt sich das religiöse Temperament jener Zeit in so klarer und vorbildlicher Weise wie in ihm. Hat doch dieser kräftige Mann zuweilen selbst ein Grauen vor den zwiespältigen Gewalten seines Herzens empfunden. „Ich bin das Ungeheuer des Jahrhunderts“, sagt er von sich, „weder Kleriker noch Laie. Ich will von mir selbst nicht schreiben, was ihr von andern gehört haben werdet, was ich tue, was ich erziele, in welchen Gegensätzen ich mich umhertreibe.“[1] Derselbe Bernhard, der durch seine aufgeregte, aber zielbewußte Agitation die nüchternsten Leute, sogar König Konrad III. in den Kreuzzug treibt, schärft seinen Mönchen ein, sie sollen sich fernhalten vom Getriebe der Welt, und verbietet ihnen gar das Predigen. Er berauscht sich am Glanz des päpstlichen Thrones und preist die Armseligkeit der Klosterzelle.[2]

Dennoch lösen sich all diese Widersprüche im eigentlichen Mittelpunkt seiner Frömmigkeit. — „Niemand glaube, er habe den göttlichen Kuß empfangen, wenn er die Wahrheit kennt, ohne sie zu lieben, oder sie liebt, ohne zu erkennen. Selig aber jener Kuß, durch welchen nicht nur Gott erkannt, sondern der Vater geliebt wird; denn nie ist völlige Erkenntnis ohne vollkommene Liebe.“[3] — Est ergo animae vita veritas, sensus charitas.[4] Das

---

[1] Vgl. die gedrängte Skizze von H. Reuter, B. von Clairvaux, Züge zu einer Charakteristik in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. I, Gotha 1877, S. 36 ff.

[2] Vgl. G. L. Plitt, Des hl. B. von Clairvaux' Anschauungen vom christlichen Leben in der Zeitschrift für historische Theologie, Bd. 32, Gotha 1862, S. 221 ff.

[3] Sermones in cantica, 8, 6.

[4] Sermones de diversis, 10, 1.

glaube ich im Sinne Bernhards übersetzen zu dürfen: die Lebensform der Seele ist Wahrheit, ihr Lebensinhalt ist Liebe. Was von der Logik reinlich geschieden und von der Notwendigkeit des Lebens blindlings auseinandergerissen wird: Verstand und Wille, Entsagung und Eroberung, das schmilzt in der Andacht dieses Mystikers wieder harmonisch zusammen.

Bernhard hat nicht die areopagitische Mystik gepredigt, nicht die Auflösung der Individualität, noch ihre Vereinigung mit Gott[1], sondern im Grunde nur die Vereinigung des Menschen mit sich selbst. Nicht in Gott, sondern durch Gott versöhnt sich unser höchstes Erkennen mit unserem höchsten Wollen.

Freilich ist ihm die Wollust der Selbstvernichtung und die göttliche Trunkenheit nicht fremd. Er redet mit Sehnsucht von dieser höchsten Stufe der Mystik, aber er kann kaum glauben, daß sie einem Sterblichen zuteil werde. Jedenfalls wird sie es nie und nimmer ohne ganz besondere göttliche Gnade; und nur auf einen kurzen Augenblick kann der Mensch so hoch erhoben werden, um desto schmerzlicher sofort den Rückfall zu empfinden. „Selig und heilig möchte ich den nennen, dem solches in diesem sterblichen Leben, wenn auch nur einmal und dann in einem Augenblick vergönnt war. Denn dich selbst gewissermaßen zu verlieren, als wärst du ein Nichts, dein eigenes Selbst nicht mehr zu fühlen und von dir selbst entlöst und fast vernichtet zu werden, das ist himmlisches Leben, kein menschlicher Zustand. Und wenn schon einer von den Sterblichen durch Verzückung zuweilen in einem Augenblick dazu gelangen kann, so neidet's ihm alsbald die elende Welt, und das böswillige Tageslicht stört ihn, der sterbliche Leib beschwert ihn,

[1] Der Ausdruck Vergottung (deificatio) kann nur ein einziges Mal bei ihm nachgewiesen werden. Vgl. Plitt, a. a. O.

die Notdurft des Fleisches drängt, entnervte Unzulänglichkeit läßt ihn sinken — und was gewaltiger ist: die Bruderliebe ruft ihn zurück."[1]

Dieser Mann, der die Seligkeit und die Gefahren der Ekstase kennt und sie nicht als einen Dauerzustand erstrebt, sondern als die höchste Gnade von oben erwartet, ist in der „göttlichen Komödie" der Fürsprecher Dantes geworden. Durch sein Gebet läßt sich der Dichter die letzte Gunst, den unmittelbaren Anblick der Gottheit erschließen. Die Worte des Danteschen Bernhard sind ganz im Sinne des historischen gesprochen:

> Sieh, dieser, der vom tiefsten Abgrund aufwärts
> Bis hieher stufenweis die Seelen schaute,
> Fleht nun zu Dir, verleih ihm gnadenvoll
> Die Kraft, daß er mit seinen Augen sich
> Noch höher nach dem letzten Ziel erhebe.
> Und ich, der ich das Glück des Schauns für mich
> Nicht durstiger begehrte als für ihn —
> All mein Gebet — oh möcht es nicht versagen! —,
> Schick' ich zu Dir, daß trübe Sterblichkeit
> Du ganz mit Deiner Bitte von ihm nehmest,
> Auf daß die höchste Lust sich ihm erschließe.
> Und ferner bitt' ich, Königin — denn alles
> Vermagst Du, was Du willst —, daß seine Sinne
> Auf solchen Anblick hin sich nicht verwirren.
> Die Regung seiner Menschenbrust bewache.[2]

Weder der fanatische Kreuzzugsprediger und Hierarch, noch der mönchische Büßer, sondern, was beide vereinigt und erklärt: Bernhard der andächtige Mystiker — „diffuso di benigna letizia" — „in atto pio"[3] — hat seinen Einfluß auf Dante geübt. Oder vielmehr: Dante hat den Bernhard nicht an der auffallenden und widerspruchsvollen Außen-

[1] Liber de diligendo Deo, X, 27.
[2] Parad. XXXIII, 22 ff.
[3] Ebenda XXXI, 61 f.

seite, sondern am psychologischen Mittelpunkt seines Wesens erfaßt. Ihm überläßt er das letzte und entscheidende Wort zur Beruhigung der forschenden Erkenntnis im liebevollen Glauben.

Eine große theologische Frage, die ihn mehrfach beängstigt, und die sich durch das ganze Paradies hindurchzieht: das Verhältnis zwischen sittlicher Freiheit und göttlicher Gnadenwahl, wird von Bernhard schließlich durchaus in mystischem Sinne entschieden; d. h. das Rätsel wird nicht gelöst, sondern ehrfurchtsvoll in die unerforschte Gottheit zurückgeschoben:

E qui basti l'effetto.

„So, wie es ist, ist's gut.“ Und statt jeder weiteren Beweisführung ein Verweis auf das neunte Kapitel des Römerbriefs.

In der Tat, auch darin hat Dante richtig gesehen, daß er die praktische Mystik des heiligen Bernhard mit derjenigen des Apostels Paulus verknüpft. Besonders eindringlich beruft sich jener auf diesen in seinem Traktat „von der Gnade und dem freien Willen“.[1] Nicht nur die Gnade, sondern auch das Verdienst, nicht nur die Prädestination, sondern auch die Freiheit des menschlichen Willens ist Gottes Werk.

Die liebenswürdigste und mitleidvollste Vermittlerin der göttlichen Gnade ist für Bernhard die Jungfrau Maria. Sein Mystizismus hat einen weiblichen und sinnlichen Zug. Mit glühender Inbrunst heftet er den Blick auf die Mutter Gottes und auf die Wundmale des Sohnes. In einer Mischung von Wollust und Demut betrachtet und umschmachtet er die Leiblichkeit, die Geburt, die Armut und das physische Leiden in Maria und Jesu.

Aber die Bilder dieser volkstümlichen und geradezu fleischlichen Frömmigkeit passen nicht in das Dantesche

[1] De gratia et libero arbitrio, Kap. XIV, 48.

Paradies. Seit und zum großen Teile durch Bernhard wird in der mittelalterlichen Mystik die sexuelle Note immer lebhafter. Minnedienst und Marienkult vermischen sich. Aus der glühenden Sprache des Hohen Liedes, aus den leichten Tönen volkstümlicher Liebesballaden und den galanten Rhythmen ritterlicher Minnekanzonen bilden sich neue religiöse Ausdrucksformen, deren unmännliche und leichtfertige Sinnlichkeit dem Geschmack unseres Dichters wenig zusagte. Er hat sie zwar nicht verschmäht, aber, wie wir sehen werden, auf ganz andere Verhältnisse, als das des Menschen zu der Gottheit, übertragen. Das wunderbare Gebet an die Jungfrau Maria, das er dem Bernhard in den Mund legt[1], klingt wie feierliche und biblisch ernste Verherrlichung. Hier ist nichts Zierliches, nichts Schmachtendes, fast möchte ich sagen, nichts Persönliches mehr.

Dennoch findet sich Dante in seiner Auffassung von Marias Mittlerrolle durchaus einig mit Bernhard und ist vermutlich abhängig von ihm. Der Gedanke, daß die heilige Jungfrau die geeignetste Mittlerin ist, um den sündigen Menschen mit seinem Schöpfer wieder auszusöhnen, und daß die Gottesmutter als ministra reductionis das providentielle Gegenbild zu der Menschenmutter Eva, der ministra seductionis, darstellt, ist in gleicher Weise dem historischen wie dem Danteschen Bernhard geläufig.[2]

Alles in allem ist Bernhard, obgleich er unsern Dichter zum Schauen und zur Erkenntnis führt, schließlich doch, in der Geschichte sowohl wie in dem Gedichte, der große Vertreter einer vorwiegend praktischen Mystik. Darum wird es nur natürlich sein, daß diejenigen Theo-

[1] Parad. XXXIII, 1 ff.

[2] Parad. XXXII, 4 ff. und Bernhards Sermo in nativit. Mariae 7, sowie in dominica infra octavam assumptionis Mar. 2.

logen, die den Gefühls- und Stimmungsgehalt der Bernhardischen Frömmigkeit wissenschaftlich bearbeiteten: Hugo von St. Victor und der heilige Bonaventura, vor allem auf die Sittenlehre und weniger auf die Erkenntnislehre Dantes ihren Einfluß übten.

Um so überraschender ist es andererseits zu sehen, wie ein mittelalterlicher Mensch, und mag er auch der tiefsinnigste Geist seines Zeitalters gewesen sein, gerade diejenige Seite Bernhards erfaßt hat, die erst in unseren Tagen wieder durch vorurteilsfreie psychologische Forschung erkannt und hervorgehoben wird. Dante hat sich gewiß nicht religionspsychologisch noch historisch im heutigen Sinne des Wortes mit Bernhard beschäftigt. Er hat so wenig geschichtlich gedacht wie das ganze Mittelalter. — Wie kam er dazu, an einem Mann wie Bernhard den auffälligen Gegensatz von Weltbejahung und Weltverneinung zu übersehen oder doch mit Stillschweigen zu übergehen, um einzig nur das innige und geschlossene Wesen seiner Mystik zu Worte kommen zu lassen? Hat er seinen Bernhard poetisch verklären und den höheren Zwecken seines Gedichtes zuliebe von den Zufälligkeiten und Widersprüchen der Geschichte reinigen wollen? Oder hat er ihn tatsächlich mit anderen Augen gesehen als wir?

Vielleicht war beides der Fall. Soviel ist sicher, daß Dante eine innere Inkongruenz zwischen seinem poetischen und unserem historischen Bernhard nicht beabsichtigte. Er ist von der Größe sämtlicher historischen Gestalten, die er aufnimmt, zu sehr durchdrungen und von der göttlichen Ordnung aller menschlichen Ereignisse zu sehr erfüllt, um die Wirklichkeit poetisch korrigieren und abgipfeln zu wollen.

Wenn er die Zwiespältigkeit in Bernhards Leben und Wirken verschweigt, so dürfen wir versichert sein,

daß er sie nicht empfunden, oder daß er ihr wenigstens keine Bedeutung zugemessen hat.

Und er konnte sie nicht empfinden, denn zwischen ihm und Bernhard steht ein Mann, der diesen Zwiespalt aus der mittelalterlichen Frömmigkeit entfernt und tatsächlich gelöst hat: der heilige Franziskus von Assisi.

Der heilige Franziskus.

Dieser hat diejenige Lebensführung, die dem heiligen Bernhard als höchstes Ideal vorschwebte, gepredigt und verwirklicht. Er hat so gelebt, wie Bernhard gelebt zu haben in seinen frömmsten Stunden wünschen konnte. Er hat auf seine Weise die große Aufgabe der christlichen Frömmigkeit gelöst: die Welt zu erobern, ohne ihr zu verfallen.

Die Grundstimmung seiner Seele ist nicht mehr gewaltsame Spannung zum Kampf gegen den inneren und äußeren Feind, sondern sieghafte Zuversicht. So streng seine Askese gewesen sein mag, es war im Grunde ein heiterer Verzicht. Seinen Leib hat der Heilige gequält, aber seine Seele blieb von Zweifel und Pessimismus verschont. Die Erlösung war ihm weniger ein Bedürfnis als eine Gewißheit. Seiner Frömmigkeit eignet die wunderbare Selbstverständlichkeit der sonnigen und gottbegnadeten Naturen, die uns nicht als ringende Vorkämpfer, sondern als vollendete Vorbilder gesetzt sind: „den Menschen ein Wohlgefallen“.

Der heilige Bernhard fühlte sich zum Apostel Paulus hingezogen. Der heilige Franziskus hat seine natürliche Stellung neben Jesu selbst. Wonach das Mittelalter ängstlich strebte: die Nachfolge, oder genauer, die Nachahmung Christi, das hat Franziskus spontan vollbracht. D. h. es war keine Nachahmung noch Wiederholung, sondern eine eigenartige Neubelebung des evangelischen Ideals.

Freilich hat sich Jesus mit der Kirche seiner Zeit ein gut Stück kräftiger und entschiedener auseinandergesetzt als Franziskus. Aber die jüdische Kirche war auch ein gut Stück hartnäckiger und zu Kompromissen weniger geneigt als die katholische. Darum hat Jesus die Kirche seines Volkes überwunden, während Franziskus von den Seinigen allmählich entwaffnet und bis zu einem gewissen Grad gewonnen wurde.

Jener dogmatische Druck, der, wie wir sahen, die ganze Frömmigkeit des Mittelalters bestimmte, hat sich auch über die reine Seele des Franziskus gelegt. Auch er vermochte ein inniges Verhältnis zu seinem Gott nur dadurch zu gewinnen, daß er sich den natürlichen Verhältnissen des Lebens gewaltsam verschloß. Auch seine Frömmigkeit, so einfach und klar sie ihm aus dem Herzen quillt, ist noch nicht frei von jener künstlichen Steigerung, die das gottgefällige Leben nur als einen besonderen Beruf und als eine mönchische Abtrennung von der menschlichen Gesellschaft gelten läßt. Auch ihm sind Sünde und Saeculum zunächst noch gleichwertige Begriffe.

Besonders am Anfang seiner religiösen Entwicklung tritt die unnatürliche Gewalttätigkeit des Entschlusses zutage. Nach einer Auseinandersetzung mit seinem leiblichen Vater soll er ausgerufen haben: „Fortan werde ich nicht mehr Vater Pier Bernardone, sondern nur immer Vater unser im Himmel zu sagen haben“. — Und als die Genossen seiner jugendlichen Ausgelassenheit ihn spottend fragten, ob er zu heiraten gedenke, da er so ernst und langweilig geworden sei, antwortete er: „Ja, eine edlere und schönere Braut, als Ihr sie je gesehen habt“. Mit dieser Braut meinte er die Armut.

Freilich, es gibt keine Bekehrung ohne gründliche Verneinung des weltlichen Treibens. Aber wenn der Bekehrte nicht alsbald einen neuen Weg zu dieser Welt

zurückfindet, so wird er ihr nicht nützen können. Franziskus hat diesen Rückweg redlich gesucht, aber nicht vermocht, ihn bis ans Ziel zu verfolgen. Er beharrt auf der Verneinung auch nach der Bekehrung. Die Armut ist nicht nur seine Braut, sondern auch seine dauernde Ehefrau geworden. Gegen das Ende seines Lebens scheint er sich in weltabgewandte Beschaulichkeit und in aufgeregte Ekstasen verhüllt zu haben.

So naiv uns seine Mystik im Vergleich zu derjenigen seiner Vorgänger anmutet, sie hat dennoch einen Zug elegischer Sentimentalität und Schwärmerei. Franziskus empfindet den Abgrund zwischen Gott und der Welt zwar nicht mehr mit dem Schauer des alten Büßers; aber er mißt ihn auch noch nicht mit dem nüchternen und mutigen Blick eines Christen der Reformation. Er betrachtet ihn mit dem schmerzlichen Lächeln der Sehnsucht: — und was ihn schließlich hinüberträgt, ist nicht die kräftige Tat, sondern der Flügel der Dichtung. Es ist kein Zufall, daß die franziskanische Frömmigkeit gerade auf die Kunst so entscheidend gewirkt hat.[1]

Die liebestrunkene Phantasie des Heiligen erblickt im Menschen bald nur noch das Gute, den Bruder. Ja, sie verklärt die ganze Natur. Die Tiere, die Pflanzen, die Sonne, die Sterne, die vier Elemente und selbst der Tod sind Gottes Geschöpfe und unsere liebenswürdigen Brüder. Auch aus dem Staube noch weht göttlicher Hauch. In dem berühmten „Cantico del Sole“ erschließt sich das letzte Geheimnis der franziskanischen Mystik. Die gesamte Natur wird durch einen, seinem Wesen nach künstlerischen und dichterischen Prozeß geheiligt. Es ist kein reflexiver, sondern ein intuitiver Pantheismus, worin sich diese Frömmigkeit beruhigt.

[1] Vgl. H. Thode, Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, 2. Aufl., Berlin 1904.

Und auch das praktische Wirken des Heiligen ist nur von hier aus zu verstehen. Er bekämpft die Sünde, pflegt Kranke, bekehrt Heiden und sucht die Armut — nicht, weil er überall Gefahr wittert, sondern weil er überall noch Hoffnung sieht. Darum zerstört er auch nichts. Er will nicht retten, sondern beglücken: er will den Seinigen nicht den Kampf bringen, sondern den Frieden.

Und wenn er auch mit seiner Armutsidee auf der Verneinung der menschlichen Gesellschaft beharrt, so hat er damit den positiven Boden seiner Natur doch nicht verlassen. Denn ihm ist die Armut eine liebe Herzenssache, kein Mittel zum Zweck; ein Labsal, keine Arznei. Er hat zwar nicht philosophisch, aber intuitiv erkannt, daß der innige Verkehr mit Gott durch liebevollen Verkehr mit den Menschen und mit der ganzen Natur nicht gestört, sondern gar gefördert wird. Indem er das Glück und die Fröhlichkeit der Entsagung entdeckte, hat er der Askese ihren Stachel genommen, und hat den großen Zwiespalt zwischen dem praktischen und dem metaphysischen Willen, zwischen Politik und Sittlichkeit durch die religiöse Poesie seiner Weltanschauung beruhigt. Er geht Luther, dem moralischen Reformator, als der künstlerische Reformator voran. Er ist von allen Frommen der Humanste. Durch ihn und seine Schule ist der alte Gedanke wieder mächtig geworden, daß die Kirche nicht kämpfen und herrschen, sondern gewinnen und versöhnen soll.

Damit ist der Dualismus, der seit Augustin die Gemüter beherrscht: die Gegenüberstellung der idealen, unsichtbaren, mystischen gegen die wirkliche, irdische und politische Kirche, wenigstens in der Theorie überwunden. Es beginnt der praktische Kampf um die Entweltlichung der Kirche.

Diesem Kampfe aber ist die milde Gesinnungsart des heiligen Franziskus nicht gewachsen. Eben darum hat

er nur als Beispiel und Vorbild, aber nicht als eigentlicher Reformator gewirkt.

Und so faßt ihn auch Dante: als Beispiel und Vorbild. Er weiß den religiösen Wert dieses Mannes nicht anders zu veranschaulichen, als indem er sein Leben erzählt.[1] In der Tat, wie bei Jesus, so ist auch bei Franziskus Leben und Lehre ein und dasselbe. Und der Kernpunkt dieses Lebens, der von Dante als das Entscheidende herausgehoben wird, ist die symbolische Vermählung des Heiligen mit der Armut. „Francesco e Povertà“ durch Liebe verbunden („amanti“).

La lor concordia e i lor lieti sembianti,
Amore e maraviglia e dolce sguardo
Faceano esser cagion de'pensier santi;
Tanto che il venerabile Bernardo
Si scalzò prima.

Der Gatten Eintracht und ihr heitres Glück,
Ihr sanfter Blick, ihr liebendes Erstaunen
Erweckten heilige Gedanken auch
In andern, und der fromme Bernhard folgte
Als erster barfuß.[2]

Die Armut, seit Christi Tod verwittwet und verachtet, hat erst in Franziskus wieder einen Liebenden gefunden.

Von ihrem ersten Herrn im Tod getrennt,
Elfhundert Jahr und mehr geschmäht, mißachtet,
Hat keiner bis auf diesen, sie umworben.

---

[1] Parad. XI, 43 ff. In der Hauptsache hält sich Dante an die Darstellung des Tommaso da Celano und des hl. Bonaventura.

[2] Ebenda, Vers 76 ff. Die Konstruktion der Verse ist dunkel, ihr Sinn aber klar. Mit dem „venerabile Bernardo“ ist Bernhard von Quintavalle, der erste Jünger des Franziskus, gemeint.

Die ganze Seligkeit der Entsagung und die weltgeschichtliche Tragweite dieser poetisch-mystischen Verklärung der Askese ist in den knappen Worten des Dichters lebendig geworden. — Wir werden später sehen, daß Dante auch die ethischen und kirchenpolitischen Folgerungen dieser neuen Art von Frömmigkeit sich nicht entgehen ließ.

Freilich, die natürliche und angeborene Lebensstimmung Dantes ist nicht die der heiteren Entsagung. Wie sie nur vorübergehend aus den Terzinen seines Gedichtes hervorlächelt, so hat sie ihn auch in seinem unglücklichen Dasein wohl nur zeitweise und auf kurze Augenblicke zu gewinnen und zu trösten vermocht. Man weiß, wie schmerzlich Dante Verbannung und Armut empfand, wie hart er sich in seinem „Convivio“ und an vielen Stellen seiner Komödie darüber beklagt und dagegen empört. Es hieße Dantes Kunst von Grund aus mißverstehen, wenn man, wie es schon versucht wurde, die franziskanische Frömmigkeit als die wahre Seele seiner Dichtung preisen wollte. Mit dem Herzen eines Franziskus in der Brust schreibt man kein Inferno.

Nirgends hat sich die sittliche Strenge Dantes von dem poetischen Pantheismus der franziskanischen Mystik ankränkeln lassen. Ja, es scheint sogar, als habe unser Dichter an einer bestimmten Stelle seines Werkes einen meisterhaft verhüllten Vorwurf gegen den Heiligen erheben wollen: nämlich dort, wo er ihm durch die Logik des Teufels die Seele eines betrügerischen Ordensbruders, des Guido da Montefeltro, entreißen läßt.[1]

Rückblick.

Von all den großen Frommen des Mittelalters, deren Eigenart wir zu schildern versuchten, hat keiner eine entscheidende Wirkung auf Dantes Frömmigkeit geübt.

[1] Inferno XXVII, 112 ff.

Doch von jedem hat der Dichter sich etwas Wertvolles angeeignet. Die höchste religiöse Funktion aber, und das wollen wir nicht vergessen, hat er dem heiligen Bernhard in seinem Gedichte gewiesen.

Nehmen wir nun diese fünf hervorragenden Männer als das, was sie tatsächlich sind: als Sprecher und Führer der religiösen Entwicklung; und ziehen wir von einem zum andern die Verbindungslinien, so zeigt sich, wie der Mystizismus zwar nirgends seine intellektualistische Grundlage verläßt, aber sich innerhalb dieser Grenze doch schrittweise immer mehr dem praktischen Schwerpunkt nähert.

Die Frömmigkeit des Dionysius ruht noch ganz in der Kontemplation, und versetzt den Willen des Individuums in den Zustand des Rausches, ohne ihn wirklich zu beschäftigen. Die abendländische Entwicklung beginnt nicht bei ihm, sondern bei Augustin. Dieser hat die Spannung zwischen Gottesfurcht und Gotteszuversicht derart gezogen, daß der menschliche Wille durch gesteigerte Sünden- und Gottesfurcht zwar mächtig aufgerüttelt, aber durch die Zuversicht auf Gnade wieder beruhigt wird. Der erste Impuls des Willens kommt aus der Sünde und ist ein negativer.

Gregor hat das Werk Augustins in der Weise fortgesetzt, daß er die Gottesfurcht steigert bis zur Gottesangst, und andererseits die fromme Hoffnung zu praktischer Berechnung erniedrigt und in kirchlichen Handlungen betätigt; also den Willen zwar stärkt, aber von dem eigentlich religiösen Ziele ablenkt. Der Willensimpuls ist nun ein positiver geworden, aber die Richtung eine falsche.

Darum muß der Wille durch verschärfte Weltverneinung wieder gebrochen werden. Diese Aufgabe wird von der heterodoxen Mystik der Katharer und durch eine teilweise Rückkehr zum Standpunkt des Dionysius erfüllt.

Jetzt erst kann der asketisch gereinigte und politisch geschulte Wille von Bernhard entfesselt werden. Dieser aber treibt ihn nach zwei Zielen zugleich. Damit ist der ganze Zwiespalt zwischen positiven und negativen Impulsen, zwischen Weltbejahung und Weltverneinung aus dem Intellekt heraus und in den Willen selbst hineingetragen worden. Augustin hat dualistisch gedacht, Bernhard aber hat dualistisch gelebt.

Franziskus bringt die letzte mittelalterliche Lösung, indem er die asketische Weltverneinung zwar nicht aufhebt, aber ihr eine positive Wendung gibt; indem er nicht aus Furcht, sondern aus Liebe verzichtet. Damit hat das Werk der Entsagung aufgehört, unfruchtbar zu sein; es wird ein Segen für die Menschheit. Die Frömmigkeit wird demokratisch; und durch die Stiftung des Tertiarierordens schickt der heilige Mönch auch den Laien „das Kloster ins Haus“.[1] Freilich ist auch bei Franziskus der Wille noch nicht autonom. Aber er ist einig mit sich selbst und wird nur noch von positiven Impulsen getrieben. Der Mensch handelt sittlich, weil und insofern er Gott erkennt, weil er ihn intuitiv im Weltall erfaßt.

Der letzte Schritt: die Erkenntnis Gottes auf die menschliche Fähigkeit zum sittlichen Handeln zu gründen, ist erst durch Kant, den großen Zögling des evangelischen Pietismus, vollendet worden.

---

[1] J. Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Trier 1903, S. 363.

4. Dantes Frömmigkeit.

a) Die Tatsache seiner Frömmigkeit.

Wie nimmt sich nun, in diesen Entwicklungsgang hineingestellt, die Frömmigkeit unseres Dichters aus?

Nicht nur die dogmatische Rechtgläubigkeit, sondern, merkwürdigerweise, auch die Innigkeit des religiösen Gefühls hat man ihm absprechen wollen. Gott-Vater und Jesus, hat man gesagt, seien aus der Komödie fast gänzlich verbannt; sie treten nicht auf, sie wirken nicht, handeln nicht, sprechen nicht. Der Dichter durchwandere ihre ewigen Reiche, ohne ein persönliches Verhältnis zu ihnen gewinnen zu können: etwa geradeso, wie ein neugieriger Reisender sich einen sehenswürdigen Königspalast betrachtet, aber nur mit Dienern und Hofbeamten in Berührung kommt, während Seine Majestät höchstens durch eine halbgeöffnete Türe und sehr aus der Ferne bestaunt werden darf. Solche und ähnliche Zweifel an Dantes Religiosität hat man zu lesen und zu hören mehrfach Gelegenheit.[1]

Wir brauchen, um so leichtfertige Kritik zurückzuweisen, nicht einmal aus dem Bild zu fallen und erwidern: Um ein treuer und begeisterter Untertan zu sein, ist es nötig oder nicht, mit dem König selbst gesprochen und ihm die Hand geschüttelt zu haben? Und ist das Gefühl nicht etwas anderes als der Gegenstand des Gefühls? Frömmigkeit liegt weder in dem Namen noch in dem Bilde Gottes, sondern in der Liebe zu ihm.

> Gefühl ist alles!
> Name ist Schall und Rauch,
> Umnebelnd Himmelsglut.

[1] Um nur einen einzigen Fall zu nennen, verweise ich auf H. St. Chamberlains Grundlagen des 19. Jahrhunderts.

b) Die Spannung des religiösen Gefühls.

Freilich wird die Spannung des Gefühls eine sehr verschiedene sein, je nachdem dessen Gegenstand, Gott, als an einem bestimmten Punkte oder überall oder nirgends gegenwärtig empfunden wird.

Im vollständigen Pantheismus löst sich nicht nur der philosophische Gottesbegriff, sondern auch jegliche Spannung des religiösen Gefühles. Es gibt einen Pantheismus, der sich auf derselben Linie mit Atheismus und Irreligiosität bewegt. Aber es gibt auch einen Pantheismus, wo die Allgegenwart Gottes sich mit der höchsten Spannung des religiösen Gefühles verträgt. Diese Art von Pantheismus haben wir in der göttlichen Komödie. Dante hat die Allgegenwart seines Gottes in einem einzigen Vers formuliert:

In tutte parti impera e quivi regge.[1]

„Überall ist er das Oberhaupt, aber dort, im Paradiese, regiert er.“

Quivi è la sua città e l'alto seggio.
Oh, felice colui cui ivi elegge!

Dort ist die Gottesstadt und dort sein Thron.
Oh, glücklich, wen er dorthin zu sich ruft!

Man kann sich eine innigere Verbindung der Allgegenwart Gottes und der Sehnsucht zu ihm nicht denken. Eben weil er überall der Herr ist, möchten alle Wesen ihm nahe sein; eben weil alle nach ihm hindrängen, ist er der Herr. — Ihm aber nie und nimmer sich nähern zu dürfen, noch zu können, das ist die Hölle. Auch die Hölle hat ihre Form von der Allgegenwart Gottes: es ist die Abwesenheit Gottes. Diese wird als Entbehrung und, je weiter es hinabgeht, als Schmerz und als Qual empfunden. Je größer die Entfernung von Gott, desto

---

[1] Inferno I, 128.

weniger erkennt unser Bewußtsein von ihm; aber desto handgreiflicher und furchtbarer offenbart sich die Macht seiner Allgegenwart. Luzifer, der Teufel in Nacht und Eis, ist das negative Symbol Gottes, die Karikatur des Allmächtigen.

Vom Punkte der größten Gottesentfernung bis zu dem der größten Gottesnähe hat Dante einen einzigen, großen Bogen gespannt. Und je nach der Stelle, an die wir rühren, gibt die Saite dieses Bogens einen dunkleren oder helleren Klang. Von den drei Teilen der Komödie hat jeder seine eigene religiöse Grundstimmung.

Solche Stimmungen muß man nicht auf der Oberfläche, sondern in den innigsten Tiefen des Gedichtes suchen. Sie sind das allerpersönlichste, am schwersten zu erfassende lyrische Lebenselement der Epopöe. Frömmigkeit ist die Seele des Gedichtes; und eine Seele kann man nicht sehen, man muß sie zu verstehen suchen. Sie äußert sich nicht unmittelbar im Bau des Körpers, aber sie liegt ihm zugrunde und bestimmt ihn.

Nun ist bekanntlich das ganze Gedicht derart angelegt, daß es sich zuerst von Gott hinweg-, sodann zu ihm hinbewegt. Damit ist es gegeben, daß die unmittelbare Anschauung Gottes, d. h. die kontemplative und quietistische Mystik, erst am Schluß zu Geltung kommt. Sie bezeichnet die letzte und höchste Stufe in den Stimmungen der frommen Seele. Die Spannung löst sich nicht in der materiellen Vereinigung mit Gott, sondern in liebevollem Einverständnis mit ihm. Jetzt erst geht das spannende Moment, das überall da war, die Ehrfurcht vor Gottes Geheimnis und die Furcht vor Gottes Gewalt, in reine Erkenntnis und Liebe zu ihm über.

Die ganze Komödie stellt in typischer Form den Verlauf einer religiösen Bekehrung dar. Sie beginnt mit der Furcht vor der Sünde, mit dem Hülfeschrei. Angst zu haben und um Hülfe zu rufen, das ist das

Einzige, was der Mensch von sich aus den reißenden Tieren der Sünde gegenüber vermag. Ein negativer Impuls des Willens, nichts weiter. Alles andere kommt durch Gnade zustande.

Eine barmherzige göttliche Macht sendet, was vor allem not tut: Erleuchtung durch die Vernunft, und schärft das Sündenbewußtsein. Denn nicht einmal bewußt könnte der Mensch sich seiner Sünde werden ohne übernatürlichen Beistand. Die erste, rein menschliche Manifestation eines beginnenden religiösen Lebens ist das Gefühl der eigenen Ohnmacht. — Das Mitleid mit unserem sündigen Zustand aber, der Schauer davor, der Zorn und das höhnische Gelächter darüber, kurz all die Affekte, welche den Wanderer auf seinem Gang durch die Hölle begleiten, sind schon die ersten Wirkungen göttlicher Erleuchtung.

Aus der äußersten Verzweiflung quillt auch gleich der erste Hoffnungsstrahl. Der bisher gehemmte, positive Wille wird frei. Zu der erleuchtenden gesellt sich die befreiende Gnade. Durch ihre Erlaubnis erst wird selbsttätige Satisfaktion und Reinigung möglich. Eine harte, aber hoffnungsfreudige Arbeit, an deren Ende jedoch nicht Genuß und Selbstzufriedenheit stehen, sondern der reuevolle Rückblick auf unsere Verirrungen: die Selbstzerknirschung. Denn alles, was bisher Gutes geleistet wurde, ist nicht Verdienst, sondern Gnadengeschenk. Jede Stufe in der Erkenntnis, von einer Sünde hinab zur anderen, erschloß sich nur durch göttliche Machtwirkung. Und jeder Schritt in der Reinigung aufwärts bedurfte eines neuen, besonderen Gnadenwunders. Jetzt erst, nach einer summarischen Reue und demutsvollen Selbsterkenntnis, erfaßt uns die göttliche Liebe mit eigenen Armen und reißt uns empor in Licht und Seligkeit. Wie wir früher das Gute nicht wollen konnten, so können wir jetzt das Böse nicht mehr wollen.

Der Schwerpunkt einer derartigen Frömmigkeit liegt ganz und gar im Gefühl des Abhängigseins von göttlicher Fügung. — Aber hat auf diese Weise Dante den Menschen nicht zur Gliederpuppe der Gottheit erniedrigt? Hat er nicht aus sich selbst eine Art virgilianischen „pius Aeneas“ gemacht, der sich beliebig hinabstoßen und emporziehen läßt? Zuerst mußten wir den Vorwurf, Dante habe überhaupt kein religiöses Gefühl, widerlegen; jetzt erhebt sich der Vorwurf, er habe nur religiöses Gefühl und sonst nichts, er habe die ganze Sittlichkeit des Menschen in hingebende Erlösungsreligion aufgelöst.

c) Mystik und Sittlichkeit in der Komödie.

Aber etwas anderes ist das Gefühl und etwas anderes die Tatsache der Abhängigkeit. Ich kann unabhängig, d. h. sittlich handeln, und mich dennoch als Kreatur von einer höheren Gewalt abhängig fühlen. Tugend und Demut, Sittlichkeit und Frömmigkeit finden sich vorwiegend in denjenigen Menschen, die man als die „Heiligen“ zu bezeichnen pflegte, beieinander. Ich kann mich andererseits von meinen natürlichen Instinkten treiben lassen, und mich dennoch als die einzige Ursache meiner Taten fühlen und brüsten. Laster und Stolz, Unsittlichkeit und selbstzufriedener Atheismus machen den Typus des unchristlichen Sünders. Gerade im bewußten Gegensatz zu dieser letzteren Art von Lebensführung hat sich ja das Christentum konstituiert.

Ob die spezifisch christliche Verbindung des unabhängigen Handelns mit dem abhängigen Fühlen einen inneren Widerspruch oder nicht vielmehr die Auflösung eines solchen bedeutet, haben wir hier nicht zu entscheiden. Wir begnügen uns, die psychologische Möglichkeit und die geschichtliche Tatsache dieser Verbindung zu bejahen. Sie ist von Jesus, von Paulus, von Augustin

und von Bernhard immer wieder aufs neue befestigt worden. Unser Dante hat sich ihnen als gleichgesinnter Schüler angeschlossen. In seiner Komödie vereinigt sich die religiöse Bekehrung mit der sittlichen Befreiung. Die Frage ist nur, ob das religiöse oder das sittliche Interesse vorwiegt.

Wenn das lateinische Widmungsschreiben, mit dem das Paradies dem Can Grande della Scala überreicht wurde[1], tatsächlich von Dante stammt[2], so hätten wir darin eine authentische Äußerung des Dichters über die Absicht seines Werkes. Der eigentliche (nach Dante allegorische) Gegenstand des Gedichtes, heißt es dort, sei: „homo, prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem est Justitiae praemianti aut punienti obnoxius“. Der Mensch, wie er durch Verdienst oder Schuld, d. h. durch Betätigung seines freien Willens, der lohnenden oder strafenden Gerechtigkeit verfällt. Hier wird also ausdrücklich der sittlichen Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Handelns die sittliche Notwendigkeit der göttlichen Gerechtigkeit gegenübergestellt. Und weiter unten heißt es in demselben Schreiben, daß das „genus philosophiae“, das in dem Werke zur Anwendung komme, die Moralphilosophie (Ethica) und nicht die Spekulation

[1] Epistola X in Moores Danteausgabe.

[2] Über die Echtheitsfrage vgl. N. Zingarelli, Dante. Mailand, Vallardi, o. J., S. 308 ff. und 723 f., der die Autorschaft Dantes bestreitet, und E. Moore, Studies in Dante, third series, Oxford 1903, S. 284 ff., der sie mit einer Reihe kräftiger Gründe zu stützen sucht. Spruchreif ist die Frage noch nicht, doch läßt sich ein ausschlaggebender Grund gegen die Echtheit nicht geltend machen. Für die Echtheitsfrage der sämtlichen Episteln hat Francesco Novati (Lectura Dantis, Le opere minori di D. Aligh., Florenz 1906, S. 285 ff.) sehr beachtenswerte Gesichtspunkte aufgestellt. Er rückt der Hyperkritik, die alles für gefälscht erklären möchte, gehörig auf den Leib.

sei. Letztere komme nur gelegentlich und dem sittlichen Zweck zuliebe, aber nicht um ihrer selbst willen zu Worte.[1]

Also nicht religiöse Erbauung, sondern sittliche Belehrung wird in Aussicht gestellt. Von Frömmigkeit ist überhaupt nicht die Rede. Gesetzt, der Brief sei echt, und mystische Gefühlsäußerung habe demnach nicht in der Absicht Dantes gelegen, so sind wir damit noch lange nicht der Pflicht überhoben, nach dem Frömmigkeitsgehalt in der Komödie zu forschen. Es ist höchst wahrscheinlich, daß Dante sein Werk als ein moralisches Lehrgedicht definiert wissen wollte; aber es ist auch ebenso sicher, daß moralische Belehrung im Mittelalter immer durch religiöse Erbauung vermittelt wurde. Das Gute pflegte in derartigen Werken der Zweck, das Göttliche Mittel zum Zweck zu sein.

So verhält sich auch tatsächlich in der Komödie die mystische zu der ethischen Absicht. Die Erbauung, die Erleuchtung und der Anblick der Gottheit dienen vor allem zur sittlichen Rettung des Menschen. Was das Ganze zusammenhält und bald in dogmatischer Form als Lehre, bald in mystischer als Überzeugung hundertfach wiederkehrt, ist der Grundgedanke, daß Verdienst ohne Glaube, Sittlichkeit ohne Religion zu unserer Rettung nicht ausreichen, daß der Weg zu dem Rosenhügel der Tugend durch die jenseitigen Reiche hindurchführt.

Wir haben gesehen, wie die dogmatische Verkoppelung von Jenseits und Sittlichkeit zustande kam — und ohne weiteres von Dante übernommen wurde. Das

---

[1] Nam etsi in aliquo loco vel passu pertractatur ad modum speculativi negotii, hoc non est gratia speculativi negotii, sed gratia operis; quia, ut ait Philosophus in secundo Metaphysicorum „ad aliud et tunc speculantur practici aliquando". Epist. X, 16.

Persönliche seiner Religion ist also nicht hier zu suchen, sondern kann nur in etwaigen Erweiterungen des Dogmas und in dessen gefühlsmäßiger Belebung gefunden werden.

Eine offenkundige Erweiterung, freilich keine Durchbrechung des Dogmas ist es, wenn der Dichter die irreligiöse oder genauer unchristliche Sittlichkeit der großen Heiden zwar nicht als gottgefällig, aber auch nicht als verdammenswert gelten läßt. Männern wie Platon, Aristoteles, Virgil und Saladin weist er eine Art Elysium im Limbus der Hölle zu.[1] Gewissenspein bleibt ihnen erspart, doch leben sie ohne Hoffnung in ewiger Sehnsucht nach dem Gott, den sie nicht erkannten. Der kirchlichen Lehre zufolge gehört der Limbus, nachdem durch Christus die Väter des Alten Testamentes in das Paradies versetzt wurden, nur noch den ungetauften Kindern.[2] Noch einen Schritt weiter geht Dante, indem er den Vertreter einer rein philosophischen Sittlichkeit, den Stoiker Cato, an den Eingang des Purgatoriums, genauer des Vor-Purgatoriums stellt.

Aber mehr als diese schüchternen Versuche, die Sittlichkeit auf eigene Beine zu gründen, hat Dante nicht gewagt. Wie mächtig bei ihm der Primat der Frömmigkeit über die Sittlichkeit hinausragt, ersieht man am klarsten aus dem dritten Teil des Gedichtes. Die sittliche Reinigung und Rettung ist auf dem Gipfel des Fegfeuers, im irdischen Paradies, vollendet: so daß, logisch gesprochen, die ganze gottestrunkene Fahrt durch das Paradies weit über die sittliche Absicht des Gedichtes hinausschießt. Hier schwelgt im Grunde nur noch die reine Mystik in sich selbst. Freilich hat der Dichter

[1] Inf. IV.

[2] Vgl. J. Bautz, Die Hölle, 2. Aufl., Mainz 1905, S. 126—136.

auch im Paradies, durch ironische und satirische Rückblicke hinab auf die sündige Erde, eine Fülle moralischer Gefühle zu entfesseln gewußt; aber tatsächlich hat sich nun doch das Verhältnis in der Weise umgekehrt, daß nicht mehr das religiöse Interesse im Dienste des sittlichen, sondern das sittliche im Dienste des religiösen steht. Der Zorn über die abscheulichen Sünder in der Tiefe hat schließlich nur noch erbaulichen Wert und ist eine Form des Gottesdienstes.

Erst in den Schlußversen, indem die mystische Vision sich auflöst, schnellt die Dichtung in ihren alten sittlichen Schwerpunkt zurück. Das letzte Ergebnis der himmlischen Verzückung ist ein sittliches: die Verbrüderung des menschlichen Willens mit dem göttlichen.

> Erschöpft sank hier die hohe Phantasie. —
> Doch war nun ganz mein Wollen schon ergriffen
> Von Liebesallgewalt, die still und einig
> Die Sonne kreisen macht und alle Sterne.

Diese Tatsache der Rückkehr zum sittlichen Schwerpunkt hat ein begeisterter Dantefreund, Paul Pochhammer, richtig erkannt und auf einen glücklichen symbolischen Ausdruck gebracht, indem er sagt: Dante erwacht im irdischen Paradiese auf dem Gipfel des Berges der Läuterung.[1]

Jetzt ist uns das prinzipielle Verhältnis von Frömmigkeit und Sittlichkeit in der Komödie klar geworden. Wie der Sünder durch die Gnade, so wird sittlicher Wille durch Frömmigkeit in Bewegung gesetzt. Gnade sowohl wie Frömmigkeit sind Triebfeder und Ziel zugleich; sie sind die mystische Kraft, die uns durch die Reiche der Ewigkeit emporträgt; sie sind in der ewigen Dauer des Jenseits das bewegende Prinzip.

---

[1] Die göttliche Komödie in deutschen Stanzen frei bearbeitet von P. Pochhammer, Leipzig 1901, S. 459.

Göttliche Gnade, die im menschlichen Gefühl lebendig wird, ist Frömmigkeit; göttliche Gerechtigkeit, die sich in der Seele des Menschen spiegelt, ist Sittlichkeit. Den treibenden Kräften der Gnade und Frömmigkeit stehen die ruhenden und erhaltenden der Gerechtigkeit und Sittlichkeit gegenüber. Gerecht und sittlich ist die Ordnung im Jenseits; begnadigt und fromm ist der Gang des Menschen durch diese Ordnung hindurch. Jeder Fortschritt in der Reise ist ein Geschenk der Gnade und ein Erfolg der Frömmigkeit; jeder errungene Platz eine Bestimmung der Gerechtigkeit und eine Tat des Willens. Die Sittlichkeit widersteht dem Bösen, die Frömmigkeit hebt sich zum Guten.

Wir haben gesehen, wie im Paradies der Widerstand gegen das Böse nicht mehr nötig ist, und wie der sittliche Wille sich deshalb ganz in Frömmigkeit auflöst. — Umgekehrt verhält es sich im Inferno. Dort fällt alles, was der wandernde Dichter zu leisten hat, unter den Begriff des Widerstandes gegen das Böse. Die ganze Frömmigkeit liegt hier noch in der Sittlichkeit beschlossen. Zu einer positiven mystischen Erhebung zu Gott kann es nicht kommen. Die Namen der göttlichen Mächte: Vater, Christus, Heiliger Geist und Maria, dürfen hier nicht ausgesprochen werden. Dante selbst gibt sich hier lediglich als sittliche Persönlichkeit. — Im Mittelpunkt des Gedichtes aber, im Fegfeuer, löst sich aus der sittlichen immer klarer die fromme Stimmung heraus. Hier ist jeder Widerstand zugleich ein Fortschritt, jeder Fortschritt zugleich ein Widerstand. Hier zum erstenmal tritt das Wirken der göttlichen Gnade, das im Inferno zwar nicht fehlte, aber unbewußt von den Wanderern hingenommen wurde, als leuchtende Sonne an den Himmel. Im ersten Teile des Fegfeuers wird noch der Gerechtigkeit Genüge getan, eine sittliche Schuld wird gesühnt; im zweiten Teil erfolgt durch gnädige Strafe die Reinigung.

So sproßt im Verlauf des Gedichtes mit stetem Fortschritt aus dem harten Boden der Gerechtigkeit die duftende Blume der Liebe. Überall sind beide Mächte gegenwärtig; aber die Form ihrer Wirkung entwickelt sich von der sittlichen zur mystischen. So daß man das Inferno als den strengen Gesang der gerechten Vergeltung, das Purgatorio als das hoffnungsfrohe Lied der gnädigen Rechtfertigung, das Paradiso als den Jubelhymnus der mystischen Liebe bezeichnen darf. Demnach ist durch den theologischen Plan des Gedichtes den mystischen Stimmungen und der frommen Erbauung ihr eigentlicher Platz im Purgatorio und vorzüglich im Paradiso gewiesen.

d) Mystik und Sittlichkeit in Dantes Charakter.

Zum Glück hat aber der Theologe den Menschen nicht erstickt. Und als Mensch bleibt Dante dem Religiösen auch dort noch zugänglich, wo im theologischen Plan das Sittliche vorgesehen war, und vice versa.

Dem Sittlichen eignet das Gefühl der Würde in dem guten alten Sinne unseres Schiller, dem Religiösen das Gefühl der Hingebung. Zwischen würdevoller Wahrung des eigenen Wertes und demutsvoller Hingabe an die Gottheit schwingt des Dichters Seele hin und her.

In seinem Werk oder genauer in seiner Theorie hat das Religiöse die Vorherrschaft, obschon das Werk selbst vorwiegend moralisch orientiert ist. Nun frägt es sich aber, ob auch in seinem Leben und in seiner Natur die mystische Hingabe über die würdevolle Behauptung des eigenen Selbst triumphiert.

Was schon den ältesten Biographen an Alighieri auffiel, war die würdevolle Haltung seines Lebens, der edle Stolz, den er auch im Unglück noch bewahrt hat. „Unser Dichter“, schreibt Boccaccio, „war von hoher

und sehr trotziger Sinnesart.“[1] Zum Beweise dafür erzählt er, wie der verbannte Dichter die Rückkehr in die Heimat entrüstet ausgeschlagen habe, als sie ihm unter den unwürdigen Bedingungen einer kurzen Gefängnishaft und einer öffentlichen Buße (*offerta*) angeboten wurde. Boccaccio verweist damit auf einen Brief Alighieris an einen Florentiner Freund. Glücklicherweise ist uns dieses wertvolle Zeugnis Dantescher Sinnesart erhalten. An seiner Echtheit zu zweifeln, liegt kein Grund vor.[2] Nirgends spricht sich die „alma sdegnosa“, die hehre Seele — so hat sich Dante selbst im Gegensatz zu den stolzen Seelen charakterisiert[3] —, reiner und mächtiger aus. So mag er denn selbst das Wort haben:

„Aus Eurem Briefe, den ich mit gebührender Verehrung und Zuneigung empfangen habe, ersehe ich dankbaren Mutes und geneigten Sinnes, wie sehr Euch meine Rückkehr ins Vaterland am Herzen liegt. Darum habt Ihr mich um so mehr verpflichtet, als es einem Verbannten selten begegnet, Freunde zu finden.

Ich will auf den Inhalt Eures Schreibens antworten; und wenn die Antwort anders ausfällt, als die Kleinmütigkeit gewisser Leute erwarten möchte, so bitte ich Euch herzlich, prüfet reichlich die Sache.

Durch Briefe unseres gemeinsamen Neffen und zahlreicher anderer Freunde habe ich von der neuen Verfügung der Stadt Florenz über die Freisprechung der

---

[1] La Vita di Dante scritta da Giov. Bocc. § 12. Ähnlich äußert sich Giovanni Villani in seiner *Cronica* IX, 136. „Questo Dante per lo suo savere fu alquanto presuntuoso e schifo e isdegnoso, e quasi a guisa di filosafo mal grazioso non bene sapea conversare co'laici.“

[2] Über die Echtheitsfrage vgl. Zingarelli, a. a. O., S. 298 ff. und 722 f., sowie A. Della Torre im Bullettino della Società dantesca italiana, N. S. 1905, S. 121 ff.

[3] Inf. VIII, 44.

Verbannten erfahren. Das heißt, wenn ich eine gewisse Geldsumme zu bezahlen und mich der öffentlichen Kirchenbuße zu unterwerfen gewillt sei, so könne ich nicht nur freigesprochen werden, sondern sogar unverzüglich zurückkehren. Das hat aber zwei lächerliche und übelberatene Seiten, mein lieber Pater; übelberaten meine ich von denjenigen, die es vorgebracht haben; denn Euer ziemlich und vorsichtig gehaltener Brief enthält dergleichen nichts.

Ist das der ehrenvolle Ruf, mit dem man Dante Alighieri ins Vaterland zurückruft, nachdem er an die fünfzehn Jahre lang die Verbannung litt? Ist das der Lohn für seine Unschuld, die jedermann kennt? Für ununterbrochene saure Arbeit im Studium? Fern sei von einem Jünger der Philosophie der närrische Kleinmut eines weltlichen Sinnes, daß er vom Beispiel eines Ciolo und anderer Ehrloser[1] sich überreden lasse, Buße zu tun. Ferne von Einem, der Gerechtigkeit predigt, daß er auf all die Schmach hin sein gutes Geld an Leute bezahle, die ihm unrecht taten, als hätten sie sich gar Verdienste erworben!

Das ist nicht der Weg, mein lieber Pater, um in die Heimat zu kommen. Wenn Ihr oder die Anderen einmal einen besseren findet, der dem Namen und der Ehre Dantes nicht schadet, so will ich nicht zögern, ihn zu betreten. Gibt es aber keinen solchen Weg nach Florenz, so werde ich nach Florenz in meinem Leben nicht gehen. Und wie? kann ich nicht allerorten mich am Anblick der Sonne und der Sterne freuen? Kann ich nicht unter dem ganzen freien Himmel die geliebte Wahrheit suchen? Brauche ich mich dazu ruhmlos und gar schmachvoll zum Volk und zu der Stadt der Floren-

[1] Offenbar hatte ein gewisser Ciolo, von dem wir übrigens nichts wissen, das Anerbieten bereits angenommen.

tiner zurückzubemühen? Das Brot wird mir ja auch nicht fehlen.“[1]

Nicht nur die Biographen, sondern auch die Legenden haben mit Vorliebe die würdevolle, selbstbewußte, stolze und herbe Seite an Dantes Charakter erfaßt.[2] Er selbst hat sich in seinem großen Gedicht nicht anders geschildert.[3] Es ist wunderbar und im höchsten Grade überraschend, wie außerordentlich fein in diesem mittelalterlichen Menschen das Gefühl für die Würde der Persönlichkeit entwickelt ist, wie auch die leiseste Demütigung, der unschuldigste Fehltritt, die harmloseste Regung der Neugier oder Aufdringlichkeit sofort als Einbuße der eigenen Würde empfunden werden. Die letzte, späteste und zarteste Frucht des sittlichen Bewußtseins: der innere Anstand, ist derart sicher, gesund und lebendig in Dante, daß man meinen sollte, er sei nicht aus einer theokratischen und feudalen, sondern aus einer weltlichen und demokratischen, ganz nur auf die Achtung des Individuums gegründeten Gesellschaft und Kultur hervorgegangen.

Wir werden noch später sehen, wie sich die Sittlichkeit Dantes zu seiner Umgebung und zu seiner eigenen Natur verhält. Hier mag es genügen, gezeigt zu haben, daß ihn stetig und treu durch sein Leben und durch sein Werk hindurch das Gefühl der eigenen Würde begleitet. Eben darum erscheint er nicht als Gliederpuppe, sondern als ein ganzer Mann. Selbst in den höchsten Augenblicken mystischer Hingabe, im Schauen der Gottheit selbst, bleibt er der alte kräftige Dante, der sich nicht weggibt, sondern aufnehmen will.

---

[1] Übersetzt nach dem lateinischen Original in der Oxforder Danteausgabe Epist. IX.

[2] Vgl. G. Papanti, Dante secondo la tradizione e i novellatori, Livorno 1873.

[3] Vgl. besonders Purg. XIII, 133—138.

Wie Einer, der mit ganzer Kraft sich müht,
Um einen Kreis zu messen und's nicht findet,
Und auf die Ordnung sinnt, die nötig wäre,
So wollte ich die neue Art begreifen,
Wie hier zum Wunderkreis das Menschenbild
Sich einigte und wo's zusammenhängt, —
Doch hier versagte mir die eigne Kraft.[1]

Eben dort erst, wo die eigene Kraft versagt, beginnt bei Dante die mystische Hingabe. — Wäre er nicht unglücklich gewesen, wäre er nicht verleumdet, verbannt, mißhandelt und verachtet worden, wäre er nicht in sittlicher Verirrung und menschlicher Drangsal verzweifelt, hätte ihn nicht das Schicksal mit eigenen Händen bis an die letzten Grenzen seiner Widerstandskraft hinausgestoßen — schwerlich wäre er je ein wahrhaft frommer Mensch geworden, niemals hätte er das „heilige Gedicht" seiner Frömmigkeit vollbracht.

„Not lehrt beten." Das gilt wohl für uns alle. Die großen Frommen der Vorzeit, besonders Augustin und Franziskus, hatten es an sich selbst erfahren. Aber an keinem von beiden hat sich die Bekehrung unter so schweren Leiden vollzogen, und bei keinem bedurfte es eines ähnlichen Druckes der Verhältnisse, um ihnen die Unzulänglichkeit des eigenen Willens fühlbar zu machen. Im Vergleich zu Dante erscheinen Augustin, Bernhard und Franziskus als natürliche, geborene und berufsmäßige Mystiker; während aus dem harten Stoff des verbannten Florentiners nur das Unglück die mystische Flamme zu wecken vermochte.

Dantes Frömmigkeit ist keine Gewohnheits- und Berufsmystik, sondern Gelegenheitsmystik. — Das Wort Gelegenheit nicht im Sinne des zufälligen Anlasses, sondern des konkreten Erlebnisses genommen. — Was von

[1] Parad. XXXIII, 133 ff.

der Gelegenheitsdichtung, das gilt auch von der Gelegenheitsmystik: sie sind beide der spontanste und aufrichtigste Erguß der Seele, da sie nicht aus chronischer Überschwenglichkeit, sondern aus dem augenblicklichen Drang des unbezwinglichen Bedürfnisses entquellen. Darum hat Dantes Frömmigkeit nichts Priestermäßiges, nichts Pastorenhaftes, nichts Virtuoses, nichts Mönchisches. Darum ist er kein Heiliger, sondern ein frommer Mensch. Diese laienhafte Natürlichkeit und Naivität seiner Mystik unterscheidet ihn in wesentlichster und wohltuendster Weise von der Süßlichkeit, von der Salbung und vom Fanatismus aller Apostel, Propheten und Gottesmänner alten und neuen Gedenkens. Sie unterscheidet ihn ganz besonders von dem künstlich gesteigerten Mystizimus des Mittelalters. Hier ist Dante modern; moderner als der modernste Domprediger.

e) Mystik und Dichtung.

Da seine Frömmigkeit eine persönliche ist, so schafft sie sich auch eine persönliche Ausdrucksweise. Auf ihre eigene Art durchläuft die Dantesche Dichtung die ganze Leiter der Gefühle, von der beklemmenden Seelenangst bis zum triumphierenden Jubel.

Ja, es werden sogar besondere religiöse Handlungen, Riten und Symbole erfunden. Und selbst die überlieferten Gebräuche und Funktionen des katholischen Gottesdienstes, soweit sie beibehalten sind, erhalten neue Wendungen und Verwendungen. Das Populäre und Gemein-Kirchliche wird von der individuellen Mystik des Dichters nicht verschmäht, sondern verarbeitet. Um hier nur den berühmtesten Fall zu nennen, erinnere ich an die tiefsinnige Variation des Pater noster.[1] Selbst die

[1] Purgat. XI, 1 ff.

lateinischen Psalmen und Hymnen, von denen Dante, an Allbekanntes erinnernd, nur die Anfangsworte zu geben pflegt, erhalten in ihren neuen Zusammenhängen neue Bedeutung und Tragweite.[1]

So tief seine Religion in persönlichstem Gelegenheitsmystizismus wurzelt, so lehnt sie sich doch mit Vorliebe an die geselligen Gebräuche der Kirche. Dieses und jenes Symbol in der Komödie, das dem Katholiken alte und liebe Erinnerungen weckt, wird freilich dem Fernerstehenden fremdartig und konventionell erscheinen — z. B. die allegorische Einkleidung der Beichte im neunten Gesang des Purgatorio.

Übrigens haben auch die kollektiven Ausdrucksformen ihren guten Grund in der Natur der Danteschen Frömmigkeit. Diese ist eben nur ihrer Entstehung nach, nicht ihrer Wirkung nach individuell. Je höher sie sich zu Gott erhebt, desto weiter wird sie, desto expansiver: erst persönlich, sodann gesellig und schließlich universal. Wie der Strom des Goetheschen Mahomet, so wächst der Dantesche Mystizismus:

> Und so trägt er seine Brüder,
> Seine Schätze, seine Kinder
> Dem erwartenden Erzeuger
> Freudebrausend an das Herz.

Je höher man steigt, desto inniger der Zusammenhang der Frommen. Eine Abstufung und Sonderung der Seligen im Paradiese gibt es nur noch uneigentlicher- und bildlicherweise, denn *ogni dove in cielo è Paradiso,* denn „allerwärts im Himmel ist das Paradies“.[2] Bei der völligen Einheit der Gesinnung wird selbst die Sprache

[1] Über die Verwendung des Kirchengesangs und Gebetes im Purgat. vgl. D'Ovidio, Nuovi studii danteschi, Mailand 1906, S. 252—300.

[2] Parad. III, 88 f.

überflüssig. Unmittelbar und rein, aus der Seele des Bruders liest der Bruder die Gedanken. Das ganze ist schließlich nur noch ein großes Einverständnis, wie es Dante in der riesigen Himmelsrose, wo alle Grade der Seligkeit zusammentreffen, symbolisiert hat. Immer durchsichtiger und allgemeiner werden die Ausdrucksmittel: von dem verstockten Empörer Nimrod, der mit seinem verwirrten Sprachvermögen keinen Laut versteht und in unverständlichen Lauten heult, bis zu Gott, dem sprachlosen Kenner und Beweger aller Herzen.

f) Mystik und Wissenschaft.

Wir wissen, wie eine derartige Universalität zustandekommt. Nicht durch die Kraft der Liebe, denn diese kann auch bei der stärksten Spannung noch blindlings auf das Individuelle zielen, sondern durch das Licht der Vernunft. Sie allein vermag aus dem Besonderen das Allgemeine zu gewinnen. Die fortschreitende Expansion der persönlichen Frömmigkeit erfolgt, wie bei uns allen, so auch bei Dante, durch dialektische und spekulative Bearbeitung des im Gefühle latenten Wahrheitsgehaltes. Indem die Religion universal und katholisch wird, wird sie sich ihrer selbst bewußt. Nur Philosophie erzeugt universale Religionen.

Neben dem Vorgang der religiösen Bekehrung und der sittlichen Reinigung läuft als dritter in der göttlichen Komödie derjenige der philosophischen Aufklärung einher. Das sittliche Interesse, haben wir gesehen, nimmt im Verlauf des Gedichtes stufenweise ab und löst sich schließlich ganz in religiöse Hingebung. Umgekehrt das spekulative. Es ist berufen, die Religion des Dichters aus ihrem persönlichen und gelegenheitlichen Ursprung herauszuheben und ins Allgemeine und Notwendige emporzutragen. Demnach ist in dem theologischen Plane des

Gedichts eine fortschreitende Steigerung der philosophischen Spekulationen vorgesehen. In der Tat nehmen die lehrhaften und scholastischen Partieen den breitesten Raum im Paradiese ein. Schließlich führt das wissenschaftliche Interesse zu einem dreifachen Examen, welches der jenseitige Wanderer über die christlichen Grundbegriffe: Glaube, Hoffnung und Liebe, abzulegen hat. Jetzt öffnen sich ihm die beiden höchsten Himmel, wo übermenschliche Wesen, die Engelschöre und die göttliche Dreieinigkeit thronen. Aber auch hier sind Spekulation und Belehrung noch nicht zu Ende, sondern steigern sich, bis das letzte Geheimnis in einem blitzartigen Akt der göttlichen Gnade entschleiert wird. —

Wo die Philosophie sich Selbstzweck ist, erscheint sie als Erkenntnistheorie und Metaphysik; wo sie im Dienste der Religion steht, als Apologetik oder Theologie, im Dienste der Sittlichkeit als Ethik. Wie erscheint sie in der „göttlichen Komödie"?

Dante selbst bezeugt uns in dem obenerwähnten Widmungsschreiben, daß das vorherrschende *genus Philosophiae* in seinem Gedicht die *Ethica* sei. Selbst wenn das Zeugnis unecht wäre, so ist es doch richtig. Dem Plan des Ganzen zufolge steht die philosophische Belehrung im Dienste der sittlichen Erziehung. Demnach ist auch die Lehrmethode nicht die logische der Erkenntnistheorie, noch die dialektisch-apologetische der Theologie. Es wird weder deduziert, noch disputiert, sondern in der Hauptsache pädagogisch unterrichtet. Das Verfahren regelt sich nach den jeweiligen Bedürfnissen und Fortschritten des Schülers. Außerdem ist, wie in jedem guten Unterrichtsplan, für die vielseitigsten Exkurse Raum gelassen. Zum Schluß fehlt auch die Prüfung nicht; und sogar das Prämium könnte man finden, wofern man den Mut hätte, das mächtige Gedicht in das peinliche Bild einer Schule zu pressen.

Zum Glück hat auch der Schulmann in Dante den Menschen nicht erstickt. Obschon im Plan des Gedichtes die ganze Spekulation nur erzieherischen Absichten dienen sollte, so schießt doch der eingeborene Wahrheitsdrang des Dichters weit über das praktische Ziel hinaus.

Von der Stärke seiner Wissensgier und von der Energie seines Forschergeistes haben uns die Biographen fast ebensoviel zu erzählen wie von dem Stolz seiner Gesinnung. Über der Lektüre eines Buches konnte er alles andere um sich her vergessen.[1] Er selbst gesteht uns, wie ihn das Studium der Philosophie über den Verlust seiner Jugendliebe hinwegtröstete.[2] Es ist uns höchst zweifelhaft, ob er sich in frommen Gebeten ebenso gern und oft zu verlieren liebte wie in philosophischer Gedankenarbeit. Man braucht nur einen beliebigen Abschnitt aus seinen wissenschaftlichen Prosaschriften zu lesen, um sich zu überzeugen, daß dieser schwungvolle Dichter ernstlich Gefahr lief, in der trockensten und abstraktesten Scholastik zu ersticken.

Im letzten Teil seiner Komödie vollends, wo es genügt hätte, sich wollüstig in mystischen Schwärmereien zu wiegen — denn wie das sittliche, so war natürlich auch das lehrhafte Ziel auf der Höhe des Läuterungsberges erreicht —, da stürzt er sich erst recht in forschende Spekulationen. Es lag wohl einigermaßen im Plane des Werkes, daß die moralisch angewandte schließlich in selbständige Spekulation ausmünde, geradeso wie die Sittlichkeit in Religion sich auflösen mußte; aber die Dinge liegen hier doch verschieden.

Indem Dante die Frömmigkeit über die Sittlichkeit stellte, gehorchte er dem intellektualistischen Grundzug

[1] Vgl. Boccaccio, Vita di Dante, § 8.

[2] Convivio II, 13.

seiner Zeit und seiner theoretischen Überzeugung. Von Natur aus wäre er wohl geneigt gewesen, das Verhältnis umzukehren; denn sein Charakter ist stärker als sein Mystizismus. Indem er aber der theologischen Spekulation immer größere Selbständigkeit und Ausdehnung gab, folgte er nicht nur dem Zug der Zeit und seiner theoretischen Weltanschauung, sondern auch dem eigensten Drang seiner Natur. Denn er war mehr zum Denker als zum Schwärmer geboren.

Gewiß hat er es selbst empfunden, daß in den lichten Höhen des Paradieses ein demütiges Hinnehmen sich besser schickte als das viele Fragen, Dozieren und Disputieren. Wie oft läßt er sich von Beatrice und von den Heiligen zur Ruhe weisen; aber er kann es nicht lassen! Er findet immer wieder neue Vorwände, um seine Autoritäten in wissenschaftliche Gespräche zu verwickeln. Freilich, was ihn treibt, ist kein Vorwand, sondern die Wahrheit selbst, wie er sie in den wunderbaren Versen verherrlicht hat:

„Ich sehe wohl, daß unser Denken nimmer
Sich sättigt, eh' die Wahrheit ihm nicht leuchtet,
Die alles in sich schließt, was sonst noch wahr ist.
Und wie ein Tier in seiner Höhle, ruht sie
In unsrem Geist, sobald sie ihn erreicht hat.
Erreichen kann sie ihn; — vergebens wäre
Sonst jedes Streben. Darum quillt der Zweifel
Am Fuß der Wahrheit, und so muß er aufwärts
Von Fels zu Fels uns nach dem Gipfel jagen. —
Das lädt mich ein, das gibt mir Zuversicht,
In Ehrfurcht Euch noch weiter zu befragen."[1]

Das ist ein Wahrheitsmut, wie ihn unser Hegel nicht besser verlangen könnte.

Dieser nimmermüde Drang nach Erkenntnis kettet den Wanderer an seine beiden Führer: Virgil und Bea-

---

[1] Parad. IV, 124 ff.

trice. Sobald sie ihm nichts mehr zu sagen haben, läßt er sie aus den Augen und schickt sie schließlich weg. Je höher Dante im Purgatorio, wo die Weisheit Virgils zu versiegen beginnt, emporsteigt, um so mehr lockert sich das Band zwischen ihm und seinem Meister. Und selbst mit Beatrice geht es nicht viel anders.

Aber indem er dem Lehrer entwächst, ist er noch lange kein undankbarer Schüler. Virgil und Beatrice bedeuten ihm unendlich viel mehr als bloße Schulmeister. Sie klären ihn nicht bloß auf, sie erbauen ihn auch, trösten ihn und helfen ihm. Neben ihrer moralphilosophischen erfüllen sie eine große religiöse und menschliche Aufgabe. Es ist das Göttliche selbst, das ihm in diesen beiden Menschen nahe tritt.

Die landläufige allegorische Auslegung will freilich in Virgil nur die natürliche Vernunft und in Beatrice nur die göttliche Erleuchtung anerkennen. Aber was ist das für eine elende Auslegung, die das lebendige Geschöpf des Dichters einem logischen Begriffe gleichsetzt! Ein schöner Vertreter des Rationalismus dieser Virgilio, der ganz von der Unzulänglichkeit seiner Kräfte durchdrungen ist, immer wieder über sich selbst hinausweist, der mit elegischer Schwermut zum Übernatürlichen hinaufschmachtet, und über dessen Mystizismus man ein Buch schreiben könnte! Wenn es Dante im Ernst um einen Vertreter des Rationalismus oder der Moralphilosophie antiker Zeiten zu tun war, so hätte er unter den großen Stoikern reiche Auswahl gehabt. Und wenn ihm mehr an einem großen Denker und Gelehrten als an einem großen Charakter gelegen war, so war nichts natürlicher, als sich von dem *Maestro di color che sanno,* von Aristoteles selbst, durch Hölle und Fegfeuer führen zu lassen.[1]

[1] Die Möglichkeit einer Entscheidung für Aristoteles hat schon Comparetti, Virgilio nel medioevo, 2. Aufl., Florenz 1896, Cap. XV, in Erwägung gezogen.

Auf Virgil aber hätte er wahrlich nicht verfallen sollen, denn dieser ist weder ein großer Charakter noch ein großer Philosoph gewesen.

Und nun erst Beatrice! Um den Begriff der göttlichen Offenbarung zu verkörpern, gab es wahrhaftig alttestamentliche Propheten genug. Und wenn es schon eine Frau sein sollte, so war die Sibylle zur Hand oder gar die Pistis oder Fides in persona. Und wenn es ein nachchristliches Wesen sein mußte, so gab es Apostel und Heilige beiderlei Geschlechtes die Fülle. Wozu aber diese Beatrice, von der niemand etwas wußte, die niemanden etwas anging, und von der noch heute, trotz aller symbolischen Verklärung, die Kenner munkeln, sie sei die Jugendgeliebte des Dichters gewesen? Ist es nicht ein starkes Stück, uns die eigene Jugendgeliebte als die Vertreterin göttlicher Wahrheiten zuzumuten!

Auf solche Erwägungen muß man geraten, am Taktgefühl und am gesunden Menschenverstand des herrlichsten Dichters muß man irrig werden, wenn man von begrifflicher Analyse ausgeht, um die Schöpfungen seiner Kunst zu verstehen. Wenn sich Dante für Virgil und nicht für Aristoteles, für Beatrice und nicht für eine Sibylle entschieden hat, so gibt es dafür nur einen einzigen triftigen Grund: die Neigung seines Herzens, seine Freundschaft zu Virgil, seine Liebe zu Beatrice.

Jetzt sind wir wieder bei einem jener tiefen und fruchtbaren Gegensätze angelangt, aus dem das innere Leben der Komödie, ja die ganze Schaffenskraft Dantes hervorquillt.

Gerade diejenigen Gestalten, die vorzugsweise berufen sind, den persönlichen Gelegenheitsmystizismus des Dichters zu einer unpersönlichen Universalreligion zu erweitern, gerade die entschiedensten Vertreter derjenigen Kräfte, die über das Subjektive und Individuelle hinausstreben, hat Dante durch das denkbar subjektivste und

individuellste Band der Sympathie und Liebe an seine eigene Person gefesselt. Virgil, der gute Freund, verkündet die Weltvernunft und soll sie verkörpern; Beatrice, ein geliebtes junges Weib aus Florenz, lehrt die Weltreligion und soll sie darstellen. Durch einen wunderbar einfachen und genialen Griff hat der Dichter — und nur ein Dichter vermag es — die unpersönliche geistige und göttliche Welt in die persönlichsten menschlichen Verhältnisse hereinbezogen. Das Höchste und Allgemeinste hat er zum Innigsten und Eigensten gemacht. Und je höher das Übermenschliche, desto inniger seine Beziehung zum Menschen. Beatrice, im Bau der metaphysischen Pyramide höher als Virgil, steht dem Herzen, ja sogar der Sinnlichkeit Dantes näher als dieser.

In so einfacher und tiefer Anschauung des mittelalterlichen Künstlers ist die große kritische Entdeckung des modernen Denkers vorausgeahnt: die Entdeckung, daß nur in der eigenen Brust die fernsten Ideale des Wahren und des Göttlichen ihre Wurzel haben:

> Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor;
> Es ist in dir, du bringst es ewig hervor.

g) Schlußbetrachtung.

So bewegt sich die Frömmigkeit Dantes immer wieder und wieder von der kräftigen Behauptung zur leidenschaftlichen Hingabe des eigenen Selbst. Von jeder Seite gesehen, ist es die scharfe Umschränkung, Isolierung und Geschlossenheit der eigenen Persönlichkeit, die derart auf die Seele drückt, daß sie nur durch einen mystischen Durchbruch hinaus und hinauf in die Gottesgemeinschaft sich erlösen kann. Eruptive Gelegenheitsmystik, das ist die Eigenart der Danteschen Frömmigkeit. Nicht wie ein sanftes Morgenrot steigt das Gottesbewußtsein in ihm auf, sondern so wie er es am Schluß des Paradieses erfährt: als ein Blitz durchzuckt es ihn. Wie ein elektrischer Funke

springt sein Gefühl von der Gerechtigkeit zur Gnade, vom eigenen Ich zum göttlichen All. Die Stärke der Spannung und die Kraft des Durchbruchs gibt seinem poetischen Stil ein im Mittelalter unerhörtes Temperament, eine Sprache, die ganz Knochen, Muskel und Bewegung ist. Nur durch gelegentliche und seltene Wendungen entstehen, fast zufällig, da und dort weiche und runde Linien und schmelzende Wirkungen der Farbe. Im ganzen aber ist sein Stil gerade so wie seine Frömmigkeit: stark an Willen, leidenschaftlich im Gefühl, persönlich bis zur Unverständlichkeit in der Fassung, universal bis zur abstrakten Wissenschaftlichkeit in der Ausführung.

Wenn wir uns nun noch einmal der mittelalterlichen Entwicklung des Christentums erinnern, so zeigt es sich, daß die Vertiefung des religiösen Gefühls, die Schärfung des Gewissens und die spekulative Begründung und Erweiterung des Glaubens mehr oder weniger auch den großen Vorgängern Dantes: Augustin, Gregor, Dionysius, Bernhard und Franziskus, am Herzen lag; daß jeder von ihnen in der einen oder anderen dieser Richtungen eine Bereicherung gebracht hat. Etwas prinzipiell Neues hat demgegenüber Dante nicht geleistet — wenn anders man nicht die allseitige Erwerbung und Zusammenfassung des überkommenen Gutes als etwas Neues bezeichnen will.

Als Werk der Frömmigkeit bedeutet die göttliche Komödie den Abschluß einer fast tausendjährigen Entwicklung. In einer Geschichte der Frömmigkeit hätte sie also nur kraft dessen, was sie ist, nicht dessen, was sie gebracht hat, zu figurieren. Sie ist der Abschluß, d. h. sie ist die persönliche Anwendung und Verwertung der aufgestapelten Reichtümer des christlichen Herzens. Die lange Arbeit der größten Kirchenväter und Heiligen wird hier zum ersten und letzten Mal in ihrem ganzen Umfang im Geiste eines Laien gegenwärtig und lebendig.

Alles was innerhalb der Kirche und für die Kirche geschehen ist, das eignet sich ein einzelnes Individuum an und macht es sich für seine persönlichen Bedürfnisse zurecht. Der virtuosenhafte, mönchische und exklusive Zug verschwindet wie mit einem Zauberschlag. Die katholische Religion ist in der „Komödie“ persönlich geworden. Hier und nirgends sonst liegt Dantes religiöse Originalität. Er hat sich, wenn man so sagen darf, selbst erlöst.

Am Schluß des letzten Kapitels stellten wir die Frage: Wie ist es möglich, daß die „Komödie“, ein Werk, dessen Einheit eine so durchaus persönliche ist, auf dem Boden des katholischen Dogmas, dessen Einheit eine so unpersönliche ist, erwachsen konnte? Damals fanden wir nur eine einseitige und negative Antwort. Das Dogma, sagten wir damals, ist für Dante nicht Glaube, sondern Wissen, d. h. allgemeinste Wahrheit, innerhalb derer sämtliche Überzeugungen Raum finden. Jetzt aber sehen wir auch die positive Lösung der Frage: des Dichters übermächtige Persönlichkeit, sein Wille und seine Phantasie haben das Dogma derart erfüllt, daß der tote Lehrsatz zu einem heiligen Symbol geworden ist. Eben dadurch, daß die „Komödie“ eine persönliche Tat der Frömmigkeit ist, gewinnt sie durch und durch symbolischen Wert. — Ich verwende den Ausdruck Symbol in dem Sinne, den ich zu Anfang dieses Abschnitts bestimmt habe.



II.

Die philosophische Entwicklungsgeschichte der „göttlichen Komödie“.

1. Das Symbol und die Philosophie.

Das Symbol aber hat seinen Todfeind im Rationalismus. Dieser zerstört und entheiligt es, indem er die formale Vorstellung des Symbols von der inhaltlichen Bedeutung des zugrunde liegenden Gedankens abtrennt.

Gott, der in der religiösen Vorstellung als König, Herr, Vater oder überhaupt als Person erscheint, wird durch rationalistische Abstraktion zu einem Begriff, den man nicht mehr vorstellen, sondern nur noch denken kann. Die Personennamen König, Herr, Vater enthüllen sich als willkürliche Zeichen für den Gottesbegriff, mit dem sie nun nichts mehr zu tun haben. Willkürlich sind diese Namen insofern, als man für denselben Gottesbegriff gerade so gut andere Zeichen, wie etwa Himmel, Sonne, Sterne, Erde, Stier, Eber usw. usw., setzen könnte und tatsächlich gesetzt hat. Damit werden all die unendlichen Symbole sämtlicher Religionen gleichgültig; denn willkürlich sind sie samt und sonders. Ja, sie fälschen den Sachverhalt, indem sie an Stelle des Begriffes beliebige Vorstellungen geben.

In einer Hinsicht jedoch sind sie nicht gleichgültig, sondern notwendig: nämlich insofern sie alle zusammen auf etwas Seiendes, d. h. auf den Gottesbegriff hinweisen. Der einzige, gemeinsame, richtige und notwendige Inhalt sämtlicher religiösen Symbole ist die Bejahung der Existenz des Gottesbegriffs. Die Form, in der sie ihn bejahen (Eber, Stier, Sonne, Vater), ist belanglos; die Tatsache, daß sie ihn bejahen, ist das einzige, was Wert hat.

Was also von aller Religion noch übrig bleibt, ist der Hinweis auf einen Gottesbegriff. Diesen Gottesbegriff könnte man auch den Begriff des Seins nennen oder, noch allgemeiner und genauer: den Begriff des Begriffs; denn sobald man ihn genau untersucht, bejaht er schließlich nichts anderes als die Tatsache unseres begrifflichen Denkens. Auf diesen letzten Begriff — mag man ihn nun den Begriff des Denkens oder des Bewußtseins oder des Seins oder des Absoluten oder der Substanz oder des Geistes oder der Gottheit taufen — haben die Denker immer wieder und wieder gehofft, eine Vernunftreligion zu gründen, welche geeignet wäre, sämtliche historischen Religionen zu umschließen und zu ersetzen. Und nie ist der Versuch gelungen.

Lessing hat einmal gesagt, daß in der Vernunftreligion weder Vernunft noch Religion sei. Damit hat er recht gehabt; denn Religion ist ohne Furcht, Hoffnung, Glaube und Liebe zur Gottheit nicht möglich. Einen Begriff aber kann man weder fürchten, hoffen, glauben, noch lieben. Unser Sprachgebrauch nimmt freilich keinen Anstoß an Bildungen wie Schönheitsliebe, Wahrheitsfurcht, Tugendglaube und dergleichen. Aber dabei hat er nie die logischen Begriffe der Schönheit, Wahrheit, Tugend, sondern nur die konkrete Vorstellung von W e r k e n der Schönheit usw. im Auge; sei es, daß diese Werke tatsächlich vorhanden oder erst auszuführen, d. h. zu wünschen und zu wollen sind.

Was wir lieben und wollen, ist also zunächst die vorgestellte Tat der Schönheit, das Kunstwerk, und in letzter Linie die vorgestellte Tätigkeit der Schönheit, d. h. ihre erfahrungsgemäß in uns selbst erlebte Wirkung (Offenbarung). Diese ist das primum datum.

Um die Schönheit oder die Gottheit zu lieben, müssen wir ihren Eindruck in uns selbst erfahren und irgendwie vorgestellt haben. Was wir lieben, ist in letzter Linie nicht sie selbst, d. h. nicht ihr Begriff, denn von diesem erfahren wir gar nichts, sondern ihre Wirkung. Nun kommt aber der philosophische Begriff, der Begriff des Begriffs, auch nur durch Wirkung oder Tätigkeit, und zwar durch Wirkung der Wahrheit oder, was dasselbe ist, Tätigkeit der Vernunft zustande. Und diese Wirkung oder Tätigkeit können wir lieben, hassen, fürchten und hoffen. Also gibt es doch eine Vernunftreligion. Diese ist freilich nicht mehr Glaube und Liebe zum fertigen Begriff, sondern Glaube und Liebe zu der Begriffe schaffenden und entwickelnden Energie oder Tätigkeit, d. h. Liebe und Vertrauen zu der lebendig wirkenden Vernunft; sie ist Philosophie im ursprünglichsten, eigensten und einzig wahren Sinne des Wortes. So verstanden ist die Philosophie tatsächlich eine Religion und zwar die höchste Form derselben.

Diese Art philosophischer Religion ist nicht mehr die Todfeindin religiöser Symbole. Sie zerstört zwar die historisch bedingten Formen der Symbole und entleibt alle mythischen Gebilde; aber sie tut es nicht im Namen eines antireligiösen Prinzips, sondern im Namen derselben Kraft, welche alle bestehenden Religionen erschuf. Von ihr gilt das Schillersche Wort:

> Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
> Die du mir nennst. — Und warum keine? Aus Religion.

Mit dem Zweifel an der Gültigkeit des Symbols beginnt die Philosophie; sie gelangt zur Einsicht der Rela-

tivität seines Wertes und schließlich zur Entdeckung des absoluten Untergrundes. Indem sie diesen mit aller Kraft des Gefühls bejaht, wird sie selbst Religion.

Allen gehört, was du denkst, dein eigen ist nur, was du fühlest.
Soll er dein Eigentum sein, fühle den Gott, den du denkst.

Das Streben nach Einigkeit von Gedanke und Gefühl, von Glauben und Wissen ist die innerste Triebfeder der Philosophie. Ihre ganze Geschichte ist eine große, rastlose Jagd nach der Vernunftreligion, eine fortschreitende Arbeit, wo zerstörende Erkenntnis und schaffender Wille, Zweifel, Kritik und Spekulation, Rationalismus und Mystizismus, Wissenschaft und Glaube, Forschung und Religion sich ablösen, gegenseitig überwinden, reinigen und steigern.

Es ist ein trauriges Zeichen der Schwäche, daß unsere Zeit an die schöpferische Rolle der Philosophie nicht mehr zu glauben vermag und in der Religion nicht mehr die Philosophie, in der Philosophie nicht mehr die Religion zu verehren weiß. Man kann in den oberflächlichsten Traktaten die „tiefe“ Weisheit lesen, daß die Zeit der metaphysischen Systeme zu Ende sei. Eine Wahrheit, die in den Tagen Kants, wie übrigens jedesmal, sobald die Spekulation unkritisch und anarchisch ward, ihren bedeutenden, aber doch vorübergehenden Wert hatte, ist heute der dauernde Deckmantel philosophischer Impotenz geworden. Es wäre übel bestellt, wenn jeder kritische Kopf ein ungläubiges Herz, und jedes gläubige Herz ein unkritischer Kopf sein müßte. Vollwertig ist im Gegenteil nur diejenige Art von Menschen, die ihren Glauben zu kritisieren und an ihre Kritik zu glauben den Mut hat.

Zu diesen Vollwertigen hat auch Dante gehört. Er war kritisch, spekulativ und mystisch zugleich.

2. Die antike Philosophie.[1]

Das prinzipielle Gegenseitigkeitsverhältnis zwischen Glauben und Wissen, wie wir es bestimmt haben, spiegelt sich am reinsten in der Entwicklungsgeschichte der griechischen Philosophie.

Die mythologischen und kosmologischen Vorstellungen des griechischen Volksglaubens werden in der ersten Periode der Philosophie auf allgemeine Begriffe: Sein und Geschehen gebracht. Es entsteht die Frage: wie wird das Sein zum Geschehen oder das Geschehen zum Sein? Der Rationalismus weiß hier keinen Ausweg. Er vermag nur das eine auf das andere zurückzuführen, d. h. entweder dem Sein oder dem Geschehen die Selbständigkeit abzusprechen.

Um weiterzukommen, bedarf es eines neuen, gefühls- und willensmäßigen Einschlags. Dieser kann nun nicht mehr aus der kosmologischen Mythologie, nicht mehr aus dem äußeren Glauben fließen. Er entquillt dem inneren Glauben, d. h. der praktischen und sozialen Seite des Lebens. Das Verhältnis des Menschen zum Menschen wird von den Sophisten und von Sokrates logisch untersucht. Es entstehen die Begriffe: Naturtrieb, Gesetz und Sittlichkeit. Aber so wenig als das Verhältnis von Sein und Geschehen kann das der natürlichen und politischen zur sittlichen Weltordnung rationalistisch gelöst werden.

Hier tragen die Orphiker, Pythagoreer und Platon einen neuen mystischen Faktor, eine Art Erlösungsglauben, den ἔρως, in die Philosophie herein. Dieser wird von dem nüchternen Aristoteles alsbald zum Begriff der

---

[1] Mit besonderer Klarheit zieht die großen Linien der Entwicklung W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., Tübingen 1903, S. 19 ff. Vgl. auch E. Zeller, Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie, 5. Aufl., Leipzig 1898.

Entwicklung verdünnt. Damit sind die Rätsel gelöst. Auf dem Weg der immanenten Entelechie entwickeln sich das potentielle Sein zum Geschehen, und die natürliche Ordnung zur rechtlichen und sittlichen.

Nun aber war der Vorrat an praktischen Impulsen erschöpft. Es war die Zeit gekommen, wo die Philosophie an Stelle der Religion zu treten vermochte. Die höchste philosophische Religion des Altertums ist der Stoizismus.

Vor dem sittlichen und religiösen Werte dieser Philosophie hat selbst der orthodoxe Dante seine Verbeugung gemacht. Er hat M. Porcius Cato, den Helden der Stoa, zum Wächter seines christlichen Purgatoriums bestimmt. An solcher Auszeichnung eines Heiden und Selbstmörders hat man Anstoß genommen und nicht ohne Erfolg nach den literarischen Quellen und Gründen des Danteschen Cato geforscht. Der tiefer und näher liegende philosophische Grund, den man kaum zu beachten pflegt, wird sich uns im Lauf der Untersuchung mit wachsender Klarheit enthüllen.

3. Der Umschwung in der Diadochenzeit.

In der stoischen Lehre hat der antike Kulturmensch sein Gleichgewicht und seinen Halt gefunden. Der reine Gedanke, der überall auf Einheit dringt, fand hier seine Befriedigung im Bilde einer durchaus materiellen Welt, wo alles sich nach strenger Kausalität bewegt, wo eine einzige Kraft, der warme Hauch (πνεῦμα), die Elemente und das Leben erzeugt und als Seele, als Geist, als Vernunft, als Vorsehung und Verhängnis zweckmäßig waltet. Der reine Wille andererseits, der sich frei zu betätigen verlangt, erhielt Genugtuung in der Gewißheit einer absoluten Vernunft, die stark genug ist, um den Menschen über die Triebe seiner Natur und die Unglücksfälle seines Lebens zur Tugend und damit zur Glückselig-

keit zu erheben. Die Tugend als betätigte Vernunft und streitbare Siegerin über die Natur ist αὐτάρκης πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν, ausreichend zur Glückseligkeit.

Man würde fehlgehen, wenn man eine derartige Vereinigung von theoretischem Monismus und ethischem Dualismus, eine Vereinigung, die wohl immer das Ziel der Menschheit bleiben wird, als widerspruchsvoll an und für sich bezeichnen wollte. Mochte im einzelnen die stoische Lehre noch so viele Widersprüche und ungeklärte Fragen enthalten: es war nicht die innere Gärung wissenschaftlicher Ungereimtheiten, es war nicht die „immanente“ Kritik, die dieses System zersetzt und umgestaltet hat. Denn derjenige Knoten, der an sämtlichen Unzulänglichkeiten des Systemes schließlich schuld war: nämlich die Vermischung des metaphysisch Seienden mit dem ethisch Seinsollenden, die Gleichstellung der Vernunft als Naturkraft (φύσις) und als Postulat (νόμος), ist weder von den Stoikern, noch von ihren Gegnern, den Skeptikern und Epikureern, richtig erfaßt, noch gelöst worden.

Darum bedurfte es, um in der Erkenntnis weiter zu kommen, wieder eines praktischen Einschlags, eines gründlichen Umschwungs der ganzen Lebensverhältnisse.

Die stoische Philosophie verkörpert sich in dem selbstsicheren Heroismus des römischen Weltbürgers. Was theoretisch sie selbst nicht zu erklären vermochte, das hat sie praktisch gezeitigt: die Macht der Persönlichkeit. Erst als diese Macht anfing, sich zu erschöpfen, als Müdigkeit und Zweifel die hellenistisch-römische Welt ergriffen, begann man nach den Wurzeln dieser Macht zu forschen und etwas Übermenschliches und Geheimnisvolles darin zu finden.

Bisher war das Universum oder der Kosmos, und der Mensch nur als ein Teil davon, als Mikrokosmos, der eigentliche Gegenstand der Philosophie gewesen. Von nun an aber tritt der Mensch mit seinem eigenen Wert, nicht

mehr als Mikrokosmos, sondern als Persönlichkeit in den Mittelpunkt der Betrachtung. Das Universum aber und der Kosmos werden nur noch als eine Empfindung und als ein Ziel des Menschen, d. h. als Religion und nicht mehr als Natur, berücksichtigt und gewürdigt.

Mit dieser neuen Stellung der Probleme eröffnet sich, schon viele Jahrhunderte vor Beginn des Mittelalters, diejenige Perspektive, unter der auch unser Dante noch philosophiert hat.

Woher kam den großen Vorfahren die Tiefe ihres Wissens und die Kraft ihres Handelns? So fragten sich die Epigonen der Antike. Der Blick wandte sich von den durchschnittlichen und gemeinsamen zu den außerordentlichen, einmaligen und individuellen Betätigungen des menschlichen Geistes. Auf den Naturkult folgte der Heroenkult; und an Stelle der naturphilosophischen trat die geschichtsphilosophische Betrachtungsweise.

Die alte Erkenntnistheorie baute sich auf die sinnliche Wahrnehmung und war sensualistisch; die neue stützt sich mehr und mehr auf die übersinnliche Offenbarung und auf die Autorität. Sie wird spiritualistisch, mystisch und scholastisch. Den Übergang von jener zu dieser darf man vorzugsweise in dem Eklektizismus des letzten vorchristlichen Jahrhunderts suchen, als dessen Begründer Antiochus von Askalon († 68 vor Chr.) gilt. Er fand das Kriterium der Wahrheit nicht mehr in der alten, weder demokritischen noch aristotelischen, und noch nicht in der neuen Erkenntnistheorie, sondern in einem allerseits vermittelnden „consensus gentium“.

Die hervorragendsten und einflußreichsten Denker des hellenistisch-römischen Zeitalters sind Philon, Plotinos und Origenes, ein jüdischer, ein heidnischer und ein christlicher

Platoniker. Platon, der Entdecker der immateriellen Welt, wurde nunmehr der führende Geist.

Platon hatte erkannt, daß die Begriffe niemals vollständig in den Wahrnehmungen enthalten sind, darum auch niemals aus ihnen allein gewonnen werden. Was uns die Wahrnehmungen liefern, ist nur die Gelegenheit, einen Begriff zu finden, nicht der Begriff selbst. Die Wahrnehmungen eines schönen Mannes, eines schönen Pferdes u. dgl. erinnern uns zwar an den Begriff der Schönheit, aber sie erzeugen ihn nicht. Geradeso wie die Wertbegriffe schön, wahr, nützlich, gut, so werden auch die mathematischen Begriffe der Gleichheit, des Kreises, der Kugel, des Rechtecks niemals in der körperlichen Wirklichkeit vollendet zu finden sein; sie werden vielmehr als unsichtbare Bilder von unserem geistigen Auge geschaut.

Da nun aber nach antiker Denkgewohnheit der menschliche Geist von sich aus nichts erzeugt, noch schafft, sondern nur das Seiende abbildet, so müssen auch diese unsichtbaren Begriffsbilder, die als subjektive Erinnerungen und gelegentlich in uns auftauchen, irgendwo objektiv existieren. In der körperlichen Welt kann ihre Heimat nicht sein. Folglich muß es ein unkörperliches Reich der Begriffe geben, eine Heimat der Urbilder. Dort hat die menschliche Seele vor ihrem Eintritt in die körperliche Welt geweilt, geschaut und alles empfangen, was nun hienieden vor ihrem inneren Auge wieder erscheint, sobald das äußere Auge die wandelbaren und unvollkommenen Formen dieser Erde betrachtet.

Wie die Wahrnehmung zum Begriff, so verhält sich die körperliche Wirklichkeit zum Reich der Ideen. Durch die Wahrnehmung empfangen wir unvollständige Erinnerungen und Gleichnisse zu den Begriffen. Darum ist alle Wirklichkeit nur ein Gleichnis, eine μίμησις der Ideen. Hier, in dieser Verdoppelung oder Zerteilung der Daseinsformen

steckt die logische Wurzel des ganzen mittelalterlichen Symbolismus.[1]

Die Ideen stehen bewegungslos, ewig rein und absolut den wandelbaren Erscheinungen gegenüber. Und dennoch müssen sie, wenn das Universum nicht auseinanderfallen soll, auf irgendeine Weise wirken: sei es, daß sie die Welt der Erscheinungen zu sich emporziehen, sei es, daß sie belebend in sie hinabfließen. Beide Möglichkeiten hat Platon erwogen. Bald redet er von einem Kommen und Gehen der Ideen zu den Körpern, bald von einem liebevollen Emporstreben der Körper zu den Ideen. Von hier aus verzweigt sich seine Philosophie in zwei große Systeme: das Emanationssystem der Neuplatoniker[2] und das **Entwicklungssystem** des Aristoteles.

Im Entwicklungssystem bleibt die Idee das, was sie ihrer erkenntnistheoretischen Definition zufolge ist und sein soll: ein reiner Begriff, eine gedachte, immanente Norm und Form, nach welcher unsere Vernunft erkennt und die Natur arbeitet. Sie ist der Sinn des Geschehens, aber an und für sich nichts. Es genügt, daß sie subjektiv in unserem Geist existiere und sich objektiv in der Natur betätige. Aristoteles hat nur eine Inkonsequenz begangen, wenn er der reinen Form am Ende doch wieder eine

[1] Die Zahlensymbolik, die von den Pythagoreern als Spielerei betrieben wurde, hat durch Platon ihre wissenschaftliche Grundlage erhalten. Selbst die Stoiker haben ihre allegorische Auslegung der Volksreligionen, sowie ihre mantischen Experimente nur dadurch rechtfertigen können, daß sie an die dualistische Erkenntnistheorie des Platon ein freilich unklares, aber doch entscheidendes Zugeständnis machten, indem sie neben den Prozeß der Wahrnehmung den der inneren Zustimmung, die φαντασία καταληπτική, setzten.

[2] Daß es auch in der alexandrinischen Zeit des Neuplatonismus nicht an evolutionistischen Versuchen gefehlt hat, braucht uns hier nicht zu kümmern.

getrennte und transzendente objektive Existenz nach Art der platonischen Ideen zuerkennt. Nur an diesem einen und letzten Punkt gewinnt sein wissenschaftliches System durch einen Irrtum, also durch einen Zufall, wieder theologische Färbung.

Ganz anders verhält es sich mit dem Emanationssystem. Wenn die objektive Welt der Erscheinungen aus der Idee herausfließen soll, wie die Folge aus einer Ursache, so muß wohl auch diese Ursache irgendwie objektiv, getrennt und jenseitig existieren. Dieses System ist also nicht durch Zufall, sondern seinem innersten Wesen nach theologisch. D. h. es gründet sich auf eine jenseitige Substanz, die zwischen Begriff und Vorstellung hin- und herschillert, so daß sie bald als Norm, bald als Symbol (Gottheit) erscheint. Eine solche Art des Denkens, durch welche philosophische Wertbegriffe zu mehr oder weniger abgeblaßten Symbolen gewandelt werden, diese zwitterhafte Begriffsphantasie und Mischung von Logik und Dichtung nennt man Theologie.

Während also Aristoteles vorzugsweise die philosophische Seite der platonischen Ideenlehre weiterbildete, haben die Neuplatoniker sich an den T h e o l o g e n Platon gehalten. Durch ihr Werk, nicht durch das Machtwort der Kirche, ist die Philosophie zur Dienstmagd (ancilla) der Theologie erniedrigt worden. Philon, Plotinos und Origenes sind samt und sonders Theologen, aber keine Philosophen. An Stelle der Theorie haben sie die Mythologie der Erkenntnis gesetzt. Sie fragen sich nicht mehr: w a s ist Erkenntnis? sondern nur noch: w o kommt sie her? Und alle drei sind einig darin, daß das Erkennen dem Menschen von dem absoluten Wesen, d. h. von der Gottheit, mitgeteilt wird. „Alles Wissen ist“, wie Numenios sagte, „die Anzündung des kleinen Lichts an dem großen, das die Welt erleuchtet.“[1] Demnach kann es zwischen göttlichem

[1] Windelband, a. a. O., S. 182.

und menschlichem Wissen eigentlich nur Unterschiede des Grades geben, keine Unterschiede der Art. Alle Wissenschaft ist übernatürliche Offenbarung. Es gibt zwischen Wahr und Falsch keine feste Grenze. Ja, man kommt sogar dazu, gerade das Unwahrscheinlichste als die höchste Wahrheit zu preisen (Tertullian).

In diesem nebelhaften Mystizismus und Universalismus konnten sich Leute, die nichts Bestimmtes in der Welt zu leisten hatten, beruhigen. Weder der Intellektualist noch der Schwärmer hatte Veranlassung, an dieser spiritualistischen Erkenntnistheorie zu rütteln.

Wohl aber mußten die „Väter der Kirche“, die Organisatoren des christlichen Glaubens, bald den entschiedensten Einspruch erheben. Was sollte aus ihrer Gemeinde werden, wenn die Faseleien jedes beliebigen Schwärmers geradeso wie die goldenen Worte Christi als Ausfluß der Gottheit galten? Um den historischen Kern des Christentums zu retten, mußte ein neues Kriterium der göttlichen Wahrheit gefunden werden.

Und man fand es in der historischen Kohärenz, d. h. in der Übereinstimmung des göttlichen Wortes mit der menschlichen Geschichte. Nur das ist Offenbarung und wahre Erkenntnis, was durch die Ereignisse bestätigt wird. In den Schriften des Alten und Neuen Testamentes ist es niedergelegt, und zwar in der Weise, daß das Alte die Vorbereitung zum Neuen, und das Neue die Bestätigung des Alten darstellt. Nach einem zielvoll fortschreitenden Erziehungsplan wird die Offenbarung von der Gottheit mitgeteilt. Sie ist nicht abgeschlossen, sie entwickelt sich immerzu — aber ausschließlich oder wenigstens vorzugsweise in den Schriften und Traditionen der Kirche. Diese allein ist Vermittlerin der Wahrheit und Sprachrohr der Gottheit. Außerhalb der biblischen und kirchlichen Autorität ist weder sichere Wahrheit noch Erkenntnis. An

Stelle der freien Forschung tritt das gebundene Lernen: die Scholastik.

Aus dem Neuplatonismus geht die mittelalterliche Mystik hervor. Die Scholastik aber wurde von den Kirchenvätern, vorzugsweise von Irenäus, begründet. Den Mystikern quillt die Erkenntnis unmittelbar aus göttlicher Inspiration und Ekstase; den Scholastikern wird sie durch kirchliche Autorität vermittelt. Für beide aber ist der Prozeß des Erkennens ein willenloses Empfangen und Hinnehmen. Darum sind beide außerstande, den Kern des Erkenntnisproblems zu erfassen. Indem sie glauben, den Urquell der Erkenntnis entdeckt zu haben, ersparen sie sich die Analyse des Quellwassers.

4. Die mittelalterliche Philosophie.

a) Augustin.

Bevor man die Erkenntnisfrage lösen kann, muß man erst einsehen, daß sie vorhanden ist. Augustin hat sie aufs neue entdeckt. Er ist weder Scholastiker noch Mystiker, sondern beides zugleich und noch mehr. In der Religion warf er wieder die große Frage auf: Wie werde ich erlöst? Und Hand in Hand damit geht ihm die philosophische Frage: Wie gelange ich zur Wahrheit?

Wie im Sündengefühl das Erlösungsbedürfnis und die Erlösungsgewißheit, so findet er im Zweifel das Wahrheitsbedürfnis und die Wahrheitsgewißheit bereits enthalten. „Wenn du nicht einsehen solltest, was ich sage, und daran zweifelst, ob es wahr sei, so untersuche wenigstens, ob du daran nicht zweifelst, daß du zweifelst; und wenn es dir gewiß ist, daß du zweifelst, so forsche nach, wodurch es dir gewiß werde. Jeder aber, welcher erkennt, daß er zweifelt, erkennt Wahres und ist dessen gewiß. Des Wahren ist er also gewiß. Jeder, welcher an der Existenz der Wahrheit zweifelt, hat demnach in

sich selbst das Wahre, woran er nicht zweifeln darf, und wahr ist nichts ohne diese Wahrheit. Nicht darf daher derjenige an der Wahrheit zweifeln, welcher je irgendworan zweifeln konnte.“[1] — „Siehst du ein, daß die Fiktionen deines Denkens falsch sind, so ist, wenn auch diese nicht wahr sind, doch diese deine Einsicht Wahrheit.“[2] Hier spricht sich eine innere Gewißheit des eigenen Bewußtseins aus, die weder in der Mystik, noch in der Scholastik, sondern in der Persönlichkeit des Denkers selbst gewachsen ist. Und noch einmal werden wir an die Danteschen Worte erinnert:

> Nasce . . . a guisa di rampollo
> A piè del vero il dubbio: ed è natura
> Che al sommo pinge noi di collo in collo.[3]

Philosophisch ist nur dasjenige Temperament, das vom Zweifel bearbeitet wird, ohne ihm zu unterliegen. Mit Augustin als dem ersten derartigen Temperament beginnt die mittelalterliche Philosophie, und sie endet mit Dante als dem letzten.

In dem augustinischen Begriff des Zweifels ist das Wechselverhältnis von Glauben und Wissen, Intellekt und Wille zum erstenmale erfaßt. Zweifeln heißt für ihn die Wahrheit bejahen und *wollen*. Damit kompliziert sich das Erkenntnisproblem durch den Eintritt eines neuen Faktors: des Willens. Zwischen Platon und Aristoteles war im Grunde nur das Verhältnis der Ideen zu den Erscheinungen, oder der Begriffe zu den Wahrnehmungen erörtert worden. Von nun an aber handelt es sich um *drei* Kardinalpunkte: Wahrnehmung, Begriff und Wille, oder Erscheinung, Idee und Tätigkeit.

---

[1] August., De vera religione XXXIX, 73. Zitiert nach Huber, Die Philosophie der Kirchenväter, München 1859, S. 248 f.

[2] Ebenda.

[3] Parad. IV, 130 ff.: die deutsche Übersetzung oben S. 130.

Was das Verhältnis zwischen Erscheinung und Idee betrifft, so greift Augustin auf Platon zurück und setzt den Erscheinungen die Ideen als unwandelbare, gemeinsame und unpersönliche Normen gegenüber. Dann aber geht er selbständig weiter und zeigt, daß der psychologische Vorgang bewußter Wahrnehmung erst durch eine Handlung des Willens vollendet wird. Ferner, daß ebenso die Beziehung einer Wahrnehmung auf einen Begriff, kurz die wissenschaftliche Bearbeitung der Erscheinungswelt, nur durch zweck- und willensmäßige Forschung ermöglicht wird.[1]

Allein derselbe Mann, der in der Psychologie der Erkenntnis die Rolle des Willens so energisch betont hat, fällt in der Metaphysik der Erkenntnis, d. h. sobald es sich darum handelt, die Gültigkeit der Erkenntnis zu begründen, doch wieder in griechischen Intellektualismus und neuplatonischen Mystizismus zurück. Die intelligible Welt, lehrt er, erkennen wir in gültiger Weise nur durch Erleuchtung, die uns aus dieser selbst, d. h. durch Gott zuteil wird. Diese letzte Wendung gerät in offenbaren Widerspruch zu dem ersten Begriffe des Zweifels. Denn wenn uns nur durch Offenbarung die intelligible Welt erschlossen wird, so muß auch der Zweifel durch eine erste Erleuchtung herüber vom Jenseits, also nicht durch unseren persönlichen Willen zur Wahrheit geweckt worden sein.

So hat Augustin das Erkenntnisproblem zwar nicht gelöst, aber er hat es in einer neuen und fruchtbareren Form wieder aufgeworfen. Die Frage kann nun nicht mehr zur Ruhe kommen. Sie wird das ganze Mittelalter beschäftigen.

---

[1] Vgl. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens, S. 26ff.

b) Der Universalienstreit.

Da ward es nun für die weitere Entwicklung der Erkenntnislehre entscheidend, daß man sie noch nach alter Weise, d. h. von der unpersönlichen und intellektuellen Seite her anfaßte. Man fragte nicht nach der Gültigkeit des Glaubens, um danach diejenige des Wissens zu bemessen, sondern umgekehrt. Weil an der Gewißheit des Glaubens jene Zeit nicht zweifeln konnte, so sorgte sie vor allem, sich des Wertes der Wissenschaft zu versichern. Erst im modernen Zeitalter, nachdem man am Glauben irre geworden ist, hat sich die Stellung des Erkenntnisproblems gewendet.

Der erste bedeutende Philosoph des Mittelalters, Scotus Eriugena, sucht Erkenntnis und Vernunft zu ihrem Rechte zu bringen, indem er sie als wesensgleich mit Offenbarung und Glaube erscheinen läßt; und darin ist er Neuplatoniker und Mystiker.[1]

Allein die allgemeinen Begriffe der Vernunft, lehrt er, sind reiner, früher und wirklicher als der geoffenbarte Glaube. Sie sind, je allgemeiner, desto vollkommener und wirklicher; und damit greift er auf Platons idealistischen Realismus selbst zurück. Alles Weltgeschehen und Welterkennen erscheint ihm schließlich als Abglanz und Offenbarung des allgemeinsten und wirklichsten aller Begriffe: Gottes. Sein und Denken sind verschiedene Seiten derselben Substanz; Geschehen und Glauben aber nur die unvollkommenen Äußerungen davon. Kühner und unbekümmerter ist das, was man Realismus nennt, d. h. die Gleichung: Begriff = Wirklichkeit, allgemeinster Begriff = wirklichste Wirklichkeit, nie wieder im Mittelalter durchgeführt worden.

[1] Vgl. H. Reuter, Die Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, Berlin 1875, Bd. I, 1. Buch, Abschnitt XIV—XVI.

Die Kirche hat diesen Helden des echt philosophischen Vertrauens auf die Tüchtigkeit der Vernunft als Ketzer behandelt. Auch Dante hat weder die Einsicht noch den Mut gefunden, ihm den wohlverdienten Platz im Himmel seiner Theologie zu gönnen.

Dem vorsichtigen Anselm von Canterbury aber, dem „zweiten Anfänger der Scholastik“[1], hat er nicht versäumt, seine Verbeugung zu machen.

Dieser beschneidet der Vernunft, nachdem sie kraft des Realismus wieder erstarkt ist, die allzukühnen Flügel und stellt sie in den Dienst des Dogmenglaubens. Das gegebene Dogma zu erklären und zu begründen, wird nunmehr die bescheidene Aufgabe der Philosophie. Der berühmten Formel „credo ut intelligam“ zufolge sollte man freilich das Gegenteil annehmen und meinen, Anselm wolle vielmehr dem Glauben zu wissenschaftlicher Klarheit über sich selbst verhelfen. In Wirklichkeit aber schiebt er zwei verschiedene Glaubensbegriffe fortwährend ineinander. Derjenige Glaube, der, nach Anselms Aussage und Formel, durch Vernunftbegriffe zur Wissenschaft erhoben werden soll, ist der eigentlich philosophische; er ist das „Erschlossensein für übersinnliche Wahrheiten“, die innere metaphysische Erfahrung, kurz: die „fides qua creditur“. Derjenige Glaube aber, der, nach Anselms Gefühl und Wille, des philosophischen Beweises bedarf, ist nichts anderes als das autoritative katholische Dogma, die „fides quae creditur“.[2]

An dieser Verwechslung krankt seit Anselm die ganze orthodoxe Scholastik. Man meint, das Dogma auf philosophische Begriffe zu bringen, während man tatsäch-

[1] So nennt ihn Joh. Ed. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., Halle 1896, I. Bd., S. 274.

[2] Vgl. H. Reuter, a. a. O., I. Bd., II. Buch, Anmerkung 18 zu Abschnitt XVII.

lich die innere Erfahrung einer übersinnlichen Welt in fertige kirchliche Lehrbegriffe preßt; man meint, die „fides quae creditur“ zu rationalisieren, während man in Wahrheit die „fides qua creditur“ dogmatisiert; man weist der Vernunft die unmögliche Aufgabe zu, die persönlichen Überzeugungen der Individuen auf dialektischem Weg in die besondere Glaubenslehre der Kirche hinüberzuleiten und einzubetten.

Wir werden nicht erwarten, daß sich von diesem Irrtum des ganzen Zeitalters etwa unser Dichter befreit habe. Im achten Himmel des Paradieses legt er vor Sankt Peter sein Examen über das Wesen des Glaubens ab — und siehe, er definiert in klaren Worten zuerst den philosophischen, sodann den kirchlichen Glauben. Die erste Definition entnimmt er dem Hebräerbrief, XI, 1: „Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet, eine Überzeugung von Dingen, die man nicht siehet“.[1] Das erläutert er des näheren noch etwa folgendermaßen: „Die tiefen Dinge, die ich hier im Paradiese anschauen darf, sind den Sterblichen dort unten derart verborgen, daß ihre Wirklichkeit für sie in dem bloßen Glauben besteht. Auf diesen gründet sich die höchste Hoffnung, und insofern kann er Substanz genannt werden. Und von diesem Glauben aus müssen wir Sterblichen unsere Schlüsse ziehen, ohne im Augenschein eine Gewähr zu haben, und insofern kann er Argumentum genannt werden.“ — Wie nun aber Sankt Peter tiefer in seinen Kandidaten dringt: „Woher kam dir solch freudige Hoffnung?“, da greift dieser behende zu dem zweiten,

[1] Im Texte der Vulgata: Est autem fides sperandorum substantia, rerum argumentum non parentum. Bei Dante:

> Fede è sustanzia di cose sperate,
> Ed argomento delle non parventi;
> E questa pare a me sua quiditate. Par. XXIV, 64 ff.

d. h. zu dem kirchlich-autoritativen Glaubensbegriff, anstatt den ersten zu vertiefen, und fährt fort: „Der Syllogismus, der sie mir scharfsinnig erschlossen hat, ist die reichliche Offenbarung des heiligen Geistes in alten und neuen Urkunden, wogegen mir jede andere Beweisführung stumpf erscheint". Aber der Apostel treibt ihn weiter: „Wieso erkennst du in den kirchlichen Urkunden die Sprache Gottes?" „An den Wundern", erwidert der Kandidat. — „Wer versichert dich, daß diese sich tatsächlich ereignet haben?" — Jetzt holt der Dichter als letzte Aushülfe jenes mystisch-pantheistische Argument des Augustin hervor, von dem wir schon gehandelt haben:

Daß ohne Wundertaten sich die Welt
Zum Christentum bekehrte, ist fürwahr
Ein Wunder, mehr als hundert andre wert.[1]

Hätte Dante einen Philosophen anstatt eines Apostels zum Examinator gehabt, so wäre er an diesem Punkte geräuschvoll durchgefallen und hätte sich in letzter Instanz bei seinem italienischen Landsmann Anselmo dafür zu bedanken gehabt. Da wir aber im kirchlichen Himmel sind, so entlädt sich die allgemeine Freude über diese letzte, glückliche Wendung des Geprüften in einem einstimmigen „Dio laudamo".

Die Möglichkeit, den persönlichen Glauben durch Vernunftgründe als den katholischen zu erweisen, das ist es, was die Gegner Anselms, die Nominalisten, in Abrede stellten. Nicht, daß sie an der Realität des persönlichen oder des kirchlichen Glaubens gezweifelt hätten; vermutlich waren Roscellinus sowohl wie Gaunilo tief- und rechtgläubige Männer; wenigstens können wir das Gegenteil mit Sicherheit nicht behaupten. Aber sie leug-

[1] Vgl. S. 87.

neten die Realität der Vernunftbegriffe. Allgemeine Begriffe, lehrten sie, sind willkürliche Abstraktionen, bloße Zeichen und Namen, denen weder hier noch im Jenseits etwas Wirkliches entspricht. Nicht den Glauben leugneten sie, sondern die Philosophie, aber auch diese nicht im Namen des Glaubens, sondern im Namen der Naturwissenschaft und des Empirismus, sofern es zu damaliger Zeit Naturwissenschaft und Empirismus geben konnte.

Eine endgültige Entscheidung hat der Universalienstreit im Mittelalter nicht gefunden und konnte sie nicht finden; denn geradeso wie im Altertum fuhr man fort, die empirischen Sammelbegriffe und Beziehungsbegriffe, wie sie durch Abstraktion (besonders in den Naturwissenschaften) gewonnen werden, zusammenzumengen mit den metaphysischen Formbegriffen oder Wertbegriffen, welche schöpferisch von unserer Vernunft erzeugt werden und die letzte Grundlage alles Denkens abgeben. Seit Platon die mathematischen Begriffe der Pythagoreer mit dem Tugendbegriff des Sokrates zusammengeschweißt und als ein einiges Reich konstituiert hatte, lagen die Pseudobegriffe [1] und die wahren Begriffe noch immer auf einem Haufen. Und bis auf den heutigen Tag spukt diese Verwirrung in der Erkenntnistheorie und gibt dem Nominalismus immer wieder willkommenen Anlaß, sich bald als Sensualismus, bald als Empirismus, bald als Materialismus, Positivismus, Skeptizismus, Psychologismus usw. die Würde einer Philosophie anzumaßen.

Da die dogmatischen Voraussetzungen des Mittelalters eine Entscheidung nicht erlaubten, so kam es wenigstens zu einem Kompromiß. Die bedeutenderen Denker einigten sich zu einer Begriffslehre, die im Abendland von Abälard

---

[1] Der Ausdruck Pseudobegriff stammt von Benedetto Croce, Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro, Neapel 1905.

und in der griechisch-arabischen Philosophie von Avicenna begründet wurde. Die Begriffe, nahm man an, werden zunächst durch Abstraktion aus der Wahrnehmung der Einzeldinge gewonnen. Darum sind sie selbst keine wirklichen Dinge, sondern eben nur Begriffe (conceptus), d. h. sie existieren nicht als res, sondern post rem oder post multiplicitatem. Aber Abstraktion ist keine willkürliche noch zufällige Tätigkeit, sondern es muß in den Dingen selbst etwas geben, das unserer Erkenntnis den Weg der Abstraktion mit Notwendigkeit vorzeichnet. Also sind die Conceptus den Dingen tatsächlich immanent; sie existieren in re oder in multiplicitate. Das Übereinstimmende und Gesetzmäßige, die „consimilitudo" der Erscheinungen, d. h. derjenige Faktor, der uns zur Abstraktion anleitet, kann jedoch auch nichts Zufälliges sein, sondern muß schon von Anfang an das Werden und Sein der Natur bestimmt haben, also über ihr und vor ihr: ante rem oder ante multiplicitatem existieren.

Diese neue Erkenntnislehre, welche unter dem Namen Conceptualismus bekannt ist, bot der Sache der philosophischen Aufklärung die mannigfaltigsten Vorteile. Indem sie erlaubte, einen Begriff, z. B. „Adel" oder „Sprache", als nachträgliche Abstraktion zu fassen, gab sie dem Denker Gelegenheit, sich mit den verschiedenen historischen Formen des Adels und der Sprache in unbefangener Weise bekannt zu machen. Indem sie ihn erinnerte, daß in diesen Formen etwas Gemeinsames stecken müsse, trieb sie ihn, nach einer logischen Definition dessen, was Adel oder Sprache ist, sich umzusehen. Indem sie ihm schließlich einredete, daß die gefundene Definition als absolutes Ideal und Urbild in mente Dei a priori existiere, gab sie ihm das Recht und den Mut, alles, was er in den historischen Adels- und Sprachformen als unwesentlich und nicht zu der Definition gehörig bei-

seitegeschoben hatte, zu verneinen und als einen schändlichen Mißbrauch zu bekämpfen.

Unter diesen Voraussetzungen und nach dieser Art hat Dante über Adel, Staat, Kirche, Sittlichkeit, Kunst, Sprache, Wissenschaft und Religion philosophiert. Dem Abälard und dem Avicenna verdankt er seine gesamte kritische Methode. Aber wir dürfen auch hier nicht erwarten, daß er sich die Bedeutung dieser Männer, die erst von der modernsten Forschung erkannt wird[1], zum Bewußtsein gebracht habe. Über den vielgepriesenen und vielgeschmähten französischen Dialektiker, den Voltaire des Mittelalters, hat unser Dichter sich ausgeschwiegen. Ob mit Absicht oder nicht, wer weiß es? Jedenfalls wäre dieser Mensch geeignet gewesen, die poetische Gerechtigkeit eines Dante zwischen Himmel oder Hölle unschlüssig zu machen. — Dem arabischen Denker aber hat er im Limbus der großen Heiden einen Platz gewiesen; doch scheint er eher den Naturphilosophen als den Logiker an ihm zu schätzen.[2]

c) Das Individuationsproblem.

Der heftigste Gegner Abälards war Bernhard von Clairvaux. Nicht, wie die Nominalisten, im Namen der Erfahrung, sondern im Namen des Glaubens und der Religion verneinte er die Selbständigkeit der Vernunft. Ihm, dem praktischen Mystiker, traten die Theoretiker der Mystik: Hugo, Richard und Walther von St. Victor zur Seite.

Hugo leugnet zwar die Dialektik nicht, aber er will sie nicht als die Grundlage, sondern lediglich als das

---

[1] Noch Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique, prem. partie, Paris 1872, S. 363 ff., hält den Abälard für einen Nominalisten.

[2] Inf. IV, 143 und dazu Convivio II, 14 und 15, III, 14, IV, 21.

Werkzeug religiöser Erkenntnis gelten lassen. Nicht philosophisch, sondern psychologisch ist seine Theologie begründet. „Die Seele erkennt nichts recht, wenn sie sich selbst nicht recht erkennt. Wenn sie aber sich selbst genau beobachten und kennen gelernt hat, dann kann sie auch kein Schein, keine Vorspiegelung der Wahrheit an anderen Dingen täuschen.“[1] Hugo forscht nicht nach den Normen, sondern nach dem Entwicklungsgang des inneren Lebens. Eben dadurch, daß er von dem religiösen Erlebnis ausgeht, wird er der bedeutendste Erneuerer der augustinischen Psychologie.

Von dieser theologischen Entwicklungspsychologie ist Dante unmittelbar kaum berührt worden. Denjenigen, der sie noch besonders vertieft hat, Johannes von Salisbury, scheint er überhaupt nicht zu kennen. Freilich stellt die göttliche Komödie das typische, ja sogar das berühmteste Beispiel des mystischen Aufstiegs der Seele zu ihrem Schöpfer in so vollständiger Weise dar, wie die Victoriner sich nur wünschen konnten. Aber die wissenschaftliche Psychologie des Philosophen Dante hat damit nichts mehr zu tun. Was bei Hugo theologische Methode war, ist bei Dante dichterische Wirklichkeit geworden. Gerade deshalb, weil die religiöse Geschichte der Seele zum Gegenstand seiner Kunst geworden war, konnte sie nicht zugleich das Ziel seiner Forschung sein.

Je reiner nun aber, dank den Analysen dieser Mystiker, die theologischen Umrisse des Begriffs der Seele hervortraten, desto deutlicher mußte sich einerseits der physiologische und andererseits der metaphysische Seelenbegriff davon abheben. Aus dieser Sachlage trat nun ein neues und gewaltiges Problem hervor, die Frage: In welcher Weise vereinigen sich in der menschlichen

---

[1] Aus dem Soliloq. de arrha animae zitiert nach A. Liebner, Hugo von St. Victor, Leipzig 1832, S. 61.

Seele die sinnlichen mit den übersinnlichen Anlagen und Tätigkeiten? Was ist es, das der Seele ihre Einheit gibt? Wo steckt das principium individuationis?[1] Der Zwiespalt von Übersinnlichkeit und Sinnlichkeit, den man in der conceptualistischen Begriffslehre beigelegt hatte, brach in der Psychologie mit vermehrter Stärke wieder hervor.

Etwa zu derselben Zeit, als die Frage nach dem Seinsgrunde der Individualität emportauchte, machte sich in der abendländischen Scholastik der Einfluß der arabisch-aristotelischen Philosophie, insbesondere des Averroes, geltend. Dieses nichts weniger als zufällige Zusammentreffen bezeichnet den Anfang eines neuen und für uns des wichtigsten Abschnittes der mittelalterlichen Philosophie (etwa 1150—1250). Zugleich beginnt sich das theologisch-philosophische Gefecht immer mehr vom englischen und französischen auf den italienischen Schauplatz herüberzuziehen, so daß nun durch Zeit und Raum hindurch die großen geistigen Ereignisse dem Gesichtskreis unseres Dichters immer näher rücken.[2]

So tief schon Männer wie Abälard den Geist der aristotelischen Philosophie in ihrem Gegensatz zu der platonischen erfaßt hatten, so bekam man nun doch erst durch Vermittelung der Araber einen umfassenderen Überblick über das ganze System des größten griechischen

---

[1] Auch dieses Problem ist bereits in der platonischen Philosophie vorbereitet. Windelband hat in seiner Monographie „Platon“ (Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. X), Stuttgart 1900, S. 131 ff., klargelegt, wie der theologische und der metaphysische Seelenbegriff sich bei dem griechischen Denker fortwährend kreuzen.

[2] Vgl. für diesen letzten Zeitraum G. Gentile, „La Filosofia“ in der „Storia dei generi letterarii italiani“, Mailand, Vallardi, o. J., S. 1—142.

Denkers. Freilich, was die Araber brachten, war nicht der echte, sondern ein naturalisierter und platonisierter Aristoteles.

Die größte Tat des Aristoteles war, daß er das platonische Reich der Ideen in einem anfang- und endlosen Gang der Zeugung und Entwicklung dem Reich der Materie vermählte, so daß es keine immaterielle Form und keine formlose Materie mehr gab. An einem Punkte aber war der Philosoph sich selbst untreu geworden, nämlich dort, wo er die reine Form als reine Intelligenz und außerweltliche Gottheit über das Universum hinaushob.

Die beiden sich widersprechenden Grundgedanken der Immanenz und der Transzendenz hat Averroes, der späteste und bedeutendste Denker der Araber, bis zu ihren äußersten Folgen weitergeführt. Von dem Gedanken der immanenten Form ausgehend, gelangt er zu dem Begriff einer ewig belebten Materie und endigt in atheistischem Naturalismus. Von dem Gedanken der reinen und transszendenten Intelligenz ausgehend, gelangt er zu dem Begriff der unpersönlichen und immateriellen Vernunft und endigt in pantheistischem, resp. panpsychischem Supranaturalismus. Zwischen der Kluft dieser beiden Prinzipien fällt die Persönlichkeit des menschlichen Individuums ins Leere. Unten die ewig schaffende Natur des sinnlichen Daseins; oben die ewig leuchtende Klarheit der reinen Erkenntnis; und der Mensch zwischen diesen beiden Welten geteilt: zur einen Hälfte ein stumpfes tierisches Lebewesen, zur andern Hälfte eine ewig denkende Gottheit.

So war denn die Einheit des Individuums von zwei Seiten her ernstlich bedroht. Die Mystik der Victoriner führte den trennenden Schnitt zwischen Körper und Seele; der Naturalismus der Averroisten zog ihn zwischen Leib und Geist. Nichts Geringeres als die Unsterblichkeit der

Individualseele und, was noch viel mehr bedeuten will, der Wert der Persönlichkeit stand auf dem Spiel. Hätte sich Dantes Geist aus dem Boden dieser beiden Weltanschauungen nähren müssen, wäre er kontemplativer Mystiker oder gar Averroist gewesen — mit welchem Rechte hätte er seinen ungebrochenen Charakter samt seinen Leidenschaften und Überzeugungen auf den Gang ins Jenseits mitnehmen dürfen? Mit welchem Rechte hätte er sagen dürfen:

> Con quella fascia
> Che la morte dissolve men vo suso . . ?
>
> Mit dieses Leibes Hülle,
> Die sich im Tode löst, steig' ich empor . . ?

Und: Dio m'ha in sua grazia rinchiuso
Tanto che vuol ch'io veggia la sua corte
Per modo tutto fuor del modern'uso . . ?[1]

> Mit seiner Gnade hat mich Gott umgeben
> Und läßt nach längst entwohntem, seltnem Brauch
> Mich nun sein himmlisch Reich betrachten. .?

Wo hätte er, um es grob zu sagen, den Mut gefunden, mit Fleisch und Knochen, mit Kleidern und Schuhen, so wie er gerade aus Italien kam, vor Gottes Antlitz zu treten? Das ist freilich nur Schein und Dichtung, aber all dem liegt am Ende doch die wirklichste und handfesteste Überzeugung vom Ewigkeitswert der Persönlichkeit zugrunde.

Die wissenschaftliche Rechtfertigung dieser Gewißheit ist von der wackeren Scholastik des Albertus Magnus und des Thomas von Aquino erbracht worden. Ihnen verdankt unser Dichter alles, was seine Gedankenwelt an Festigkeit, Zusammenhang, Zucht und logischer Ordnung aufzuweisen hat, kurz: das System.

---

[1] Purg. XVI, 37 ff.

d) Die Scholastik des Albertus Magnus und Thomas von Aquino.

α) Der Kampf gegen Averroes.

Der Schwerpunkt und Knotenpunkt dieses Systems, das nach seinem konsequentesten Organisator das thomistische genannt wird, liegt dort, wo die Systeme der Mystiker und der Averroisten auseinanderklaffen: in der Mitte zwischen Natur und Geist, Körper und Seele, Leib und Seele, Sinnlichkeit und Vernunft, Vernunft und Offenbarung. Da sich all diese Prinzipien in der menschlichen Seele begegnen, so strebt das Hauptinteresse der thomistischen Philosophie gerade nach diesem Punkte hin. Während die Systeme der Mystiker vorwiegend theologisch und die der Araber vorwiegend naturalistisch orientiert sind, ist dem Thomismus die anthropologische Richtung eigen. Darum übersieht man dieses System am leichtesten, indem man sich gleich in die Mitte, in die Psychologie hineinstellt. Hier ist der Tummelplatz, wo sich der Kampf um die Einheit und Unsterblichkeit des Individuums, vor allem der Kampf gegen Averroes abspielt.

Wenn, wie Averroes annimmt, der Mensch nur ein Erzeugnis der belebten Materie ist, und wenn überhalb dieser Materie nur noch reine Intelligenzen, d. h. immaterielle Vernunftwesen existieren, so folgt daraus:

1. daß wir so wenig wie die anderen Lebewesen unsterblich sind; denn das Prinzip unserer Individualität liegt innerhalb der wandelbaren Materie;

2. daß wir zu der reinen Vernunfterkenntnis, d. h. zur Philosophie durch eigene Tätigkeit nicht gelangen können; denn das Prinzip der Vernunft liegt außerhalb der Materie.

Trotzdem hielt sich Averroes selbst für einen Philosophen. Also mußte er doch wohl einen Modus finden,

um Individualität und Vernunfterkenntnis zusammenzubringen. Da aber das Individuum nicht zur Vernunft kommen konnte, so mußte die Vernunft zum Individuum kommen. Von sich aus besitzt der Mensch, nur in höherem Grade, was auch die Tiere haben: die Fähigkeit, sinnliche Vorstellungen zu erzeugen und die eine gegen die andere abzuwägen, eine *vis aestimativa,* oder einen „materiellen Verstand“. Jedesmal nun, wenn der Mensch in seinem dunkeln Drang gewisse Vorstellungen zu einiger Klarheit herausgearbeitet hat, teilt sich ihm die reine Vernunft von oben herab, d. h. aus der unserer Erde am nächsten liegenden Sphäre, aus dem Mondhimmel niederstrahlend, mit. Durch Einströmen dieser sublunaren Intelligenz in das menschliche Gehirn entsteht Philosophie. Natürlich strömt uns nicht die ganze Intelligenz, nicht der gesamte *intellectus immaterialis* und *activus* zu, sondern er verbindet sich nur je nach Gelegenheit und Bedürfnis mit unseren Vorstellungen. Die okkasionelle Verbindung bezeichnet Averroes im Gegensatz zu dem substantiellen *intellectus activus* als *intellectus possibilis,* als möglichen, und das Ergebnis der jeweiligen Verbindung als erworbenen Verstand *(intellectus adeptus).*[1]

Wenn man dem Philosophen einwandte, daß er nicht zu erklären vermöge, wie jedes einzelne Individuum zu einem besonderen und verschiedenen Erkenntnisinhalt gelange, so antwortete er mit einem berühmt gewordenen Bilde, das auch Dante sich zu eigen gemacht hat: wie das große gemeinsame Licht, auf den mannigfaltigsten Körpern spielend, je nach deren Eindrucksfähigkeit verschiedene Farben erzeugt, und dennoch dieselbe einheitliche Leuchtkraft bewahrt, so wirkt auf die Individuen der aktive Intellekt.

---

[1] Vgl. E. Renan, Averroès et l’Averroïsme, 3. Aufl., Paris 1869, Ière partie, chap. II, und Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II. Bd., Mainz 1865, S. 110ff.

Daher kommt es, daß die ewige und einzige Wahrheit unter tausenderlei schwankenden Formen in den Köpfen der Menschen erscheint, und daß die reine philosophische Erkenntnis widerspruchsvoll und buntscheckig getrübt in den Religionen der Völker durcheinanderschillert. Mit der Philosophie verglichen, besitzt keine einzige Religion die Wahrheit; untereinander verglichen, besitzt jede wieder ein anderes Bruchstück davon. Wie der Narr seine Kappe, so preist jeder Priester seine Religion. Aber der Weise verwahrt die echte Münze in seiner Börse und lächelt, wenn die Gläubigen sich um den Wert ihrer gefälschten Geldstücke zanken. Es gibt eine Wahrheit *secundum fidem*, und das ist das Scheingold, an das man glaubt und immer glauben wird; und eine Wahrheit *secundum rationem*, und das ist das gute Metall, das Wenige nur besitzen. Mit ihrer berüchtigten Formel von der doppelten Wahrheit haben die Averroisten, die im Laufe des 13. Jahrhunderts in Frankreich und Italien immer zahlreicher wurden, sich vor den Verfolgungen der Kirche geschützt und zugleich über die Lehren der Kirche sich lustig gemacht.

So birgt dieses tiefsinnigste und folgerichtigste System der mittelalterlichen Philosophie Wahrheit und Doppelzüngigkeit, mutige Aufklärung und vornehme, heuchlerische Toleranz in seinem Schoß. Darum war der Kampf der großen Scholastiker gegen diese dualistische Philosophie nicht nur ein Kampf um den Wert der Persönlichkeit, sondern auch der Ehrlichkeit.

Der lebendigste und wirksamste von den vielen Gedanken, welche Albertus und Thomas gegen die averroistische Lehre ins Feld schickten, ist der folgende. Wenn die Vernunfterkenntnis von außen und oben her als Erleuchtung über uns kommt, so kann die Tatsache des Selbstbewußtseins nicht erklärt werden. Selbstbewußtsein kommt weder durch die animalischen und sinn-

lichen Vorstellungen und Wahrnehmungen des Individuums zustande, noch durch eine unpersönlich wirkende Weltvernunft. Die sinnliche Wahrnehmung kann sich selbst nicht erkennen, denn „kein Sinn erkennt sich selbst. Das Auge erkennt sich selbst nicht und sieht nicht, daß es sieht.“ Diese Erkenntnis ist Sache einer höheren Kraft, des Intellekts. — Ferner: auch der Intellekt erkennt sich nicht selbst vermöge seines Wesens, sondern nur vermöge seiner Tätigkeit. Seinem Wesen nach ist er zunächst auf das sinnlich Wahrnehmbare gerichtet, und nur auf dem Umweg über die Welt der Erscheinung kann er zu der Erkenntnis seiner selbst zurückgelangen. Selbstbewußtsein ist die reflexive Tätigkeit des Intellekts. Ein Intellekt aber, der uns von außen erleuchtet, kann zwar Erkenntnis, aber keine Tätigkeit, also auch keine reflexive Tätigkeit, also auch kein Selbstbewußtsein erzeugen. Wenn der Lichtstrahl eine Mauer trifft, so wird diese zwar sichtbar, aber nicht sehend. Also kann die Mauer den Lichtstrahl nicht erkennen, geschweige sich selbst.[1]

Mit dieser Beweisführung hat der heilige Thomas den augustinischen Begriff des Zweifels wieder aufgenommen und hat ihm jene positive Wendung gegeben, die freilich erst in dem „cogito ergo sum“ des Descartes zu herrschender Klarheit gedieh. Im übrigen vermochte er diesen zukunftsreichen Gedanken weder auszunützen, noch festzuhalten. Ähnlich wie bei Augustin, so bleibt auch bei ihm der Begriff der Tätigkeit auf die Psychologie der Erkenntnis beschränkt und verflüchtigt sich, sobald man in die Metaphysik der Erkenntnis hinübertritt. Mit andern Worten: Thomas unterscheidet das Wesen der Seele von ihrer Tätigkeit; als ob ihr Wesen

[1] Vgl. Thomas, Summa contra gentiles II, 59 ff., Summa theol. I, 1, qu. 87, art. 1.

etwas anderes sein könnte als Tätigkeit. Hier, in der Unterscheidung von Wesen und Tätigkeit, oder Substanz und Actus, in der Annahme, daß Substanz nicht Actus allein, sondern Potentia plus Actus sei — als ob der Begriff des Actus nicht eo ipso schon den der Potenz, d. h. des Nicht-Actus in sich schlösse —, hier liegt die logische Wurzel des Irrtums. In diesem Irrtum ist die ganze Philosophie bis auf Hegel hängen geblieben. Immer und immer hat man wieder dem begrifflichen Gegenteil der Wertbegriffe theoretische Geltung verliehen oder auf deutsch: einen Unwert für einen Wert gehalten.[1]

β) Die thomistische Seelenlehre.

So wird denn auch bei Thomas der Intellectus, den er in seiner Polemik gegen Averroes als Tätigkeit erkannt hatte, alsbald wieder zu einer aus Tätigkeit und Nicht-Tätigkeit, Actus und Potentia geformten Substanz versteinert. Der Vater dieses Irrtums ist, wie wir sahen, Aristoteles selbst mit seiner Annahme einer immateriellen und transzendenten Substanz und mit seiner Behauptung, daß nur die sinnliche Wahrnehmung, aber nicht das begriffliche Denken des Menschen an leibliche Funktionen gebunden sei.

Und nun entsteht die gefährliche Frage: Wie verhält sich diese immaterielle Seelensubstanz des begrifflichen Denkens zum materiellen Leib? Wer sich diese Frage überhaupt einmal stellt, der hat in Wahrheit schon die Trennung von Seele und Leib vollzogen und zugestanden. Schwerlich wird er darum die beiden je wieder zu einem Individuum vereinigen.

[1] Vgl. die treffliche Abhandlung von Benedetto Croce, Ciò che è vivo e ciò che è morto della Filosofia di Hegel, Bari 1907.

Trotzdem hat Thomas das Höchste geleistet, was bei der unglücklichen Stellung des Problems noch möglich war. — Wo steckt, so fragte man sich, das principium individuationis? Die Einen antworteten: in dem materiellen Leib, und damit gerieten sie in den Averroismus. Die Andern entgegneten: nein, in der immateriellen Seelensubstanz, in der reinen Intelligenz, und damit waren sie gezwungen, ebensoviele Intelligenzen als Individuen, ebensoviele Vernunftwahrheiten als Köpfe, ebensoviele absolute Gottheiten als menschliche Nasen gelten zu lassen — gleichviel, ob ihnen diese Nasen gefielen oder nicht. Sie verfielen in Nominalismus, Skeptizismus, Mystik und Anarchie.

Diese Gefahren hat Thomas gesehen und erwogen. Darum legte er, um es kurz und deutlich zu sagen, das Prinzip der Individuation weder in die Materie, noch in die Form, weder in den Leib, noch in die Seele, sondern in die jeweilige[1] Verbindung der beiden. Freilich mußte sich Thomas scheuen, dieses Verhältnis eben so klar zu denken und auszusprechen wie wir. Denn wenn das Individuationsprinzip in der jeweiligen oder okkasionellen Verbindung liegt, so ist nach Auflösung dieser Verbindung durch den Tod das Individuum mitsamt seinem Principium dahin. Darum wählte er einen verhüllteren Ausdruck und lehrte, daß jede Seele ihrem Leib kommensuriert sei. Diesen zugemessenen oder zugeordneten Leib nannte er *materia signata*.

---

[1] Ich sage in die jeweilige Verbindung, nicht in die Verbindung an und für sich; denn von dieser soll ja erst bestimmt werden, ob sie notwendig und dauernd, d. h. formal, oder zufällig und vorübergehend, d. h. materiell besteht. Der Irrtum, das Individuationsprinzip in die Verbindung als solche zu legen, blieb dem heiligen Bonaventura vorbehalten. Dieser verdeckte die Frage, anstatt sie zu lösen.

Gewiß steckt, wie Giovanni Gentile trefflich gezeigt hat, in dem Begriff der *materia signata* und der *commensuratio* ein tiefer philosophischer Sinn: nämlich der Gedanke, daß der Geist nicht blindlings und kopflos in die Materie herabstürzt, sondern daß er sich entwicklungsmäßig diejenige Kette von Organismen vorbereitet, signiert und zumißt, in der er sich zu entfalten gedenkt. Das philosophisch Wertvolle an der *materia signata* und *commensuratio* ist also der zugrundeliegende Begriff einer kontinuierlich wirkenden Zweckursache.

Betrachtet man die Dinge von dieser Seite, so hätte Thomas auch in der Metaphysik noch seinem Seelenbegriff die Einheit gerettet, aber freilich nur mit knapper Not. Sie geht ihm dafür um so entschiedener im Gebiete der Theologie verloren.

Alles, was an dem Begriff der *materia signata* nicht zu philosophischer Klarheit gediehen war, nimmt nun in der Theologie die Form eines mythischen Schattengebildes an. Ist es doch das Geschäft der Theologen, aus den irrationalen Resten, welche die Philosophen übrig lassen, eine Dichtung zu machen. Aus den unklaren Überbleibseln der *materia signata* wird eine übernatürliche Zeugung, und aus den Überbleibseln der *commensuratio* wird ein immaterieller Leib.

In der Lehre von der Schöpfung der menschlichen Seele zeigt es sich am handgreiflichsten, daß Thomas in den Dualismus zurückgefallen ist.[1] Durch organische Zeugung kann nur Organisches und Vergängliches entstehen, aber keine ewige, substanzielle Menschenseele.

[1] Er konnte wohl nicht anders; denn seit dem lateranischen Konzil des Jahres 1179 war die Lehre von der Schöpfung der menschlichen Seele kirchlich fixiert.

Gezeugt wird zunächst nur ein Embryo mit vegetativer Seele; dieser vermag sich selbständig zur animalischen Stufe weiterzuentwickeln. Hier aber ist die Macht der Natur zu Ende; es bedarf des göttlichen Wunders. Gott selbst schafft aus Nichts eine immaterielle Vernunftseele und verbindet sie mit der natürlichen Seele des Embryo, sobald dieser genügend entwickelt ist, zu unauflöslicher, ewiger Einheit.

Diese Schöpfungslehre, die den Menschen zum Fabrikat von zweierlei Werkmeistern, Natur und Gott, zurechtstempelt, und die dem modernen Auge als ein physiologisch-theologisches Flickwerk erscheint, ist von Dante bedingungslos übernommen und sogar in Versen, welche eine poetische Übertragung kaum erlauben, etwa folgendermaßen dargelegt worden:

„Ein vollkommener Blutsaft, welcher von den durstigen Venen nicht aufgesogen wird und wie eine unberührte Speise verwahrt bleibt, erhält im Herzen die Kraft, um sämtliche menschliche Glieder zu formen: geradeso wie das zirkulierende Blut (ebendort) die Kraft erhält, um die Formen zu verwirklichen. Dieser Blutsaft, gehörig vorbereitet, steigt in jenen Ort hinab, den wir gut tun, nicht zu nennen.[1] Von hier aus ergießt er sich sodann in das natürliche Gefäß und auf den Blutsaft des andern Teils. Hier vereinen sich beide in der Weise, daß das eine leidet und das andere schafft: gemäß der Vollkommenheit ihrer Quelle. Und derart vereint, beginnt der (männliche) Blutsaft zu wirken, indem er den Stoff koaguliert und sodann belebt. Die tätige Kraft wird zur Seele und unterscheidet sich von der Pflanzenseele nur darin, daß sie sich weiterbildet, während diese schon entfaltet ist. So wirkt sie fort, bewegt sich schon und

[1] Es liegt die antike Anschauung zugrunde, daß der Same aus dem Herzblut zubereitet werde.

fühlt wie ein Seeschwamm.[1] Nun fängt sie an, die sinnlichen Kräfte aus sich herauszuorganisieren. Und jetzt entfaltet und erweitert sich die Kraft, mein Sohn, die aus dem Herzen des Erzeugers stammt, wo jedes Glied von der Natur veranlagt wird. Doch wie das Tier zu einem Kindlein werde, das weißt du nun noch nicht. An dieser Frage ist ein Weiserer als du schon irr geworden[2], so daß den möglichen Verstand in seiner Lehre er abtrennte von der Seele, dieweil er kein Organ, das dem Gedanken diente, finden konnte. Erschließ der Wahrheit, die nun kommt, den Busen, und wisse, daß sobald der Foetus die Gliederung des Gehirns vollendet hat, der Weltbeweger, freudig über all die Künste der Natur, sich zu ihm wendet und neuen, vollen Krafthauch haucht, der gleich das Leben, das er fertig findet, in seine Wesenheit hineinverschlingt und eine einzige Seele wird, die lebt und fühlt und sich zurückbiegt in sich selbst.[3] — Auf daß dir diese Worte weniger fremd erscheinen, betrachte, wie die Sonnenwärme sich zum Weine wandelt, wenn sie dem Saft der Rebe sich vermählt.“ [4]

Das ist zwar weder Wissenschaft noch Dichtung, aber doch eine merkwürdige Mischung von beiden; wobei der Geist halb begreifend und ahnend, halb gläubig schauend, unsicher und ehrfurchtsvoll, etwa wie in Goethes Gedicht auf die Metamorphose der Pflanzen,

[1] Der Seeschwamm galt in der antiken Biologie als Zoophyt. In dem ganzen naturwissenschaftlichen Teil dieser Darlegung hält sich Dante ziemlich scharf an Aristoteles. Vgl. Edw. Moore, Studies in Dante, I, S. 136 f.

[2] Anspielung auf Averroes.

[3] Dante nimmt hier die reflexive Tätigkeit des Selbstbewußtseins als das höchste Charakteristikum der Menschenseele.

[4] Purg. XXV, 37—78.

aber mit mehr Ernst und weniger Anmut, den Geheimnissen der Natur entgegentritt. Es ist der naive Ausdruck einer ungeklärten, rationalistisch-mystischen Weltanschauung. —

So ergreifet ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis —!

Mit einer ähnlichen Mischung von Kritik und heiliger Scheu hat Dante dieselbe Schöpfungsgeschichte in italienischer Prosa erzählt, bevor er sie zu den lapidaren Versen seiner Komödie verdichtete.[1]

Was wird nun aber mit dieser zweifach gezeugten Menschenseele nach dem Tode geschehen? Die von Gott erschaffene und dem Embryo eingehauchte Seelensubstanz ist unverderblich und unvergänglich. Demnach müßte sie als reiner göttlicher Hauch ohne alle individuelle Begrenzung nach dem Tode des Leibes weiterleben: etwa so wie eine Flüssigkeit sich in den Raum ergießt, auseinanderstäubt und zwar nicht vernichtet, aber verloren wird, sobald das Gefäß, das sie zusammenhielt, in Stücke ging.

Aber gerade auf den individuellen Zusammenhalt des göttlichen Hauches kommt es dem Thomas an. Durch Eintritt in den natürlichen Leib ist dieser Hauch sozusagen kompakt geworden. Die Umrisse, die das Gefäß ihm gab, bewahrt er in Ewigkeit. Ja, er selbst ist es, der seine Unzerstörbarkeit nun auch den individuellen Umrissen, die er angenommen hat, mitteilt. Die Individualität wird vom Leib an die unvergängliche Vernunftseele abgegeben, welche ihrerseits ihre Unvergänglichkeit an die Individualität abgibt; ein Vorgang, der sich mit dem Guß eines ehernen Standbildes vergleichen

[1] Convivio IV, 21.

läßt. Die plastische Individualform wird von zerbrechlicher Tonerde auf dauerhaftes Erz übertragen. Die Seele hat sich im Laufe des Lebens derart in ihre natürliche Hülle eingefühlt, daß ihr die Fühlung bleibt, auch wann die Hülle abfällt. Sie hat sich die Idee des Körpers angeeignet. Darum kann sie das Heimweh nach dem Körper auch im Jenseits nicht wieder loswerden. Wie ein schalloses Ei schwebt sie durch die Ewigkeit.

Gerechtigkeit und Logik erfordern, daß am Ende aller Tage das Heimweh gestillt und daß der entschalten Seele ein materieller, aber diesmal unvergänglicher Leib wieder zuteil werde.

Eine Seele, die nach Leib dürstet, sich die Idee des Leibes errungen hat, die Anlage zum Leib beibehält, die Erinnerung an ihn nicht verlieren kann und dennoch des wirklichen Leibes verlustig ging, befindet sich in einem unnatürlichen Zwitter- und Zwischenzustand, der nach Lösung drängt und die spekulative Phantasie des Theologen sowohl wie die des Dichters in Bewegung setzt. Diesen Zustand der Verstorbenen sich auszudenken, zurechtzulegen und anschaulich zu machen, hat für unseren Verstand den Reiz eines Rätsels und für die Phantasie die Lockung eines Geheimnisses. Darum haben sich um diesen Gegenstand der bedeutendste Denker, Thomas, und der bedeutendste Dichter, Dante, mit gleichem Eifer bemüht. Thomas sucht, das Rätsel zu lösen, Dante, das Geheimnis zu schauen.

Heutzutage glauben wir die Nutzlosigkeit des Unternehmens eingesehen zu haben, und all diese Bemühungen um eine falsch gestellte Frage müßten uns als eitle Spielerei verdrießen und langweilen, wenn nicht doch ein tiefer und fruchtbarer Gedanke dahintersteckte: eben der Gedanke, daß der Geist die Materie beherrscht, und daß der Sinn des Lebens — mag man es als ein diesseitiges oder jenseitiges betrachten — immer wieder in der

Aneignung, Gestaltung und Durchgeistigung des widerstrebenden Stoffes besteht. In diesem letzten Verstand weiß sich der moderne Gedanke einig mit dem mittelalterlichen.

Jenseits des Todes und diesseits des jüngsten Tages, lehrt Thomas, hat die menschliche Seele weder Körper noch Leib. Dennoch hört sie nicht auf zu existieren und zu erkennen. Sinnliches freilich vermag sie ohne Sinnesorgane nicht mehr zu erfassen. Alle individuellen Gegenstände sind ihr verschlossen, ausgenommen jene einzige Art von übersinnlichen Individualitäten, welche sie selbst darstellt. Darum erkennt der Verstorbene zunächst sich selbst am klarsten. Klarer und unmittelbarer als der Lebendige. Diese mutternackte Selbsterfassung ist dem Guten Genuß, dem Bösen eine Qual. Mit derselben Klarheit durchschaut der Verstorbene den unverhüllten Inhalt der abgeschiedenen Schwesterseelen.

Wie ihm von seinen Sinnesorganen nur noch die Anlage, nicht mehr die Tätigkeit gehört, so verbleibt ihm von seinen irdischen Erfahrungen nur die fertige Erinnerung und der aufgespeicherte Vorrat, ohne die Möglichkeit, ihn ferner zu vermehren. Sein Blick ist rückwärts und einwärts gewandt; er lebt ein retrospektives und introspektives geistiges Dasein. Er ist ganz und gar auf den Genuß und auf die Qual seines eigenen Wertes und Unwertes zurückgewiesen. Ferner erkennt er, als geistige Substanz, die er ist, auch alle anderen geistigen Substanzen über ihm: die Engel, d. h. die höheren Intelligenzen, und die Gottheit. Diese jedoch nur nach Maßgabe seines eigenen Wesens, also nicht so, wie sie eigentlich sind, sondern so, wie sie sich unmittelbar in dem engeren Rahmen seiner Invidualität abspiegeln. Demnach erkennt der Verdammte einen schrecklichen, der Selige einen liebevollen Gott; kurz, jedem erscheinen die höheren Intelligenzen in der jeweiligen Ausdehnung und Färbung seiner eigenen Individualität. — Ob die

Seele außerdem noch etwas vom Fortgang des Lebens und Treibens auf der Erdoberfläche zu erkennen vermag, hängt von der Gnade Gottes ab; denn unmittelbar kann sie, was bei uns vorgeht, nicht mehr sehen. Sie kann es nur mittelbar im Spiegel der Gottheit, also nicht in anschaulichen, sondern in abstrakten und allgemeinen Umrissen. Sie kann des Besonderen nur so viel ergreifen, als dann und wann in den weiten Maschen ihres begrifflichen Netzes hängen bleibt. Das werden vorzüglich solche Ereignisse sein, deren Vorbereitungen und Voraussetzungen sie vor dem Tode noch mit sinnlichen Augen beobachtet hat, oder an die sie durch eine eigene Neigung des Willens gebunden ist, oder die Gott aus irgendwelchen Gründen ihr zu vermitteln für gut hält. Also eine mehr oder weniger stückweise, verschwommene und ungefähre Kenntnis der irdischen Gegenwart und Zukunft liegt immerhin noch innerhalb ihres Gesichtskreises.

In durchaus analoger Weise wie der Intellekt ist auch der Wille des Verstorbenen vor allem nach innen und rückwärts, gegen sich selbst und gegen seine Vergangenheit gerichtet. Er erhebt sich, nur sofern es Gott bestimmt, nach oben und vorwärts. Doch kann er sich spontan als Freude, Mitleid oder Schadenfreude auf den Zustand der Schwesterseelen beziehen. Der Gedanke, daß es zur Freude der Seligen gehöre, die Qualen der Verdammten zu verstehen und zu durchschauen, ist eine logische Folge der ganzen tiefsinnigen Konstruktion. Diejenigen, die dem großen Dominikaner einen Vorwurf der Gemütsroheit daraus machen, haben weder seine Philosophie noch seinen Charakter erfaßt. Man wird im Gegenteil, wofern man das Problem des jenseitigen Zustandes als zu Recht bestehend hinnimmt, die Feinheit der Lösung bewundern dürfen. Eine traumartige, zwischen Dunkel und Klarheit, Gebundensein und

Freiheit, Starrsinn und Hingebung, Selbständigkeit und Ohnmacht unwiderruflich gebannte Seelenverfassung, das innere Verhängnis eines halbentleibten und halbentsinnlichten, von der Natur abgeschlossenen und doch auf die Natur angewiesenen Geistes ist nie wieder mit ähnlicher Menschenkenntnis und Schärfe auf psychologische Begriffe gebracht worden.

In dem Rahmen dieser Konstruktion bewegen sich die abgeschiedenen Seelen der „göttlichen Komödie". Diese merkwürdige Jenseitspsychologie ist eines der fruchtbarsten poetischen Motive, das die Theologie des Thomas unserem Dichter geliefert hat. Man wird sich davon aufs klarste überzeugen, wenn man die historische Sachlage umkehrt. Man versuche es und stelle sich die Aufgabe, den inneren Zustand der einzelnen von Dante geschilderten Seelen zu zergliedern und die gemeinsamen Bedingungen, denen sie alle, Verdammte und Selige, unterliegen, auf allgemeine Begriffe zu bringen. Gewiß werden nach und nach die Grundrisse einer Psychologie hervortreten, welche derjenigen des heiligen Thomas zum Verwechseln ähnlich sieht. Wenn z. B. Farinata degli Uberti erklärt, den Verdammten seien nur die zukünftigen, aber nicht die gegenwärtigen Ereignisse sichtbar[1], so finden wir den Schlüssel für diese Sonderheit in der thomistischen Jenseitspsychologie. Begebenheiten, die noch im Schoß der Zukunft, d. h. im Geiste Gottes ruhen, kann Gott durch einen Gnadenakt und in abstrakten Umrissen dem entsinnlichten Auge des Verstorbenen enthüllen; allein sobald das Ereignis aus der Zukunft in die Gegenwart und aus dem Geiste Gottes in die wirkliche Erscheinung herausgetreten ist, entzieht es sich dem Gesichtsfeld der Abgeschiedenen. — Thomas hat sozusagen die Naturgesetze formuliert, innerhalb

---

[1] Inferno X, 100 ff.

derer das Leben der Danteschen Seelen verläuft. Freilich, geradeso wie die unendliche Mannigfaltigkeit des natürlichen Geschehens niemals durch Gesetze erschöpft wird, so lassen sich auch in der poetischen Welt der „Komödie“ eine Fülle von Erscheinungen aufweisen, für welche das rationelle Lehrgebäude des Thomas keine Formeln mehr hat.

Ein derartiger, ich möchte sagen, notwendiger Widerspruch zwischen Naturgesetz und Wirklichkeit ist es, wenn die Danteschen Seelen mit einem Schatten- oder Luft- oder Lichtleib vor den Augen des Wanderers sichtbar umherwandeln und schweben, während Thomas jede Art materieller Hülle den Verstorbenen ausdrücklich abspricht. Solch künstlerische Veranschaulichung des Unanschaulichen bedarf wahrhaftig keiner besonderen Rechtfertigung. Hat doch Thomas selbst seine Lehre von der Vereinigung der reinen Seelensubstanz mit dem materiellen Leib mittelst des Beispieles eines Siegels, das man auf Wachs drückt, erläutert. Dennoch hat Dante versucht, eine wissenschaftliche Rechtfertigung zu geben. Und damit entfernt er sich nun allerdings tatsächlich von der thomistischen Lehre; denn jetzt mißt er einem Werk seiner schöpferischen Phantasie die Bedeutung einer objektiven Tatsache zu und behandelt die eigene Dichtung, als wäre sie fremde Wirklichkeit. Wir werden noch später von diesem naiven und köstlichen Glauben in die objektive Gültigkeit der subjektiven Vision zu reden haben. Zunächst sehen wir, wie Dante fortfährt, die Schicksale der menschlichen Seele zu beschreiben.

„Und wenn die Parze keinen Faden mehr hat, so löst die Seele sich vom Fleisch und trägt ihr menschliches sowohl wie ihr göttliches Erbteil mit sich hinweg: die einen Kräfte alle gelähmt, die andern: Gedächtnis, Vernunft und Wille, in ihrer Tätigkeit viel mehr geschärft als ehedem. Und, wunderbar, von sich aus, ohne

Aufenthalt, fällt sie an eines dieser Ufer, und hier erfährt sie ihren Zukunftsweg. Kaum ist sie hier in ihren Ort gesetzt, so strahlt sie schon mit ihrer Bildungskraft nach allen Seiten hin in Maß und Richtung ihrer früheren Glieder. Und wie die Luft, vom Regen schwanger, durch Lichtstrahl, der sie trifft, verschiedenfarbig schön sich schmückt, so strömet hier die Luftumgebung ein in jene Form, wo ihr die Seele, die sich niederließ, ihr Siegel kraftvoll aufdrückt. Und gleich dem Flämmchen, das dem Feuerstoffe folgt[1], wohin er geht, so folgt dem Geist die neue Form. So kommt es, daß die Seele scheinbar wird und Schatten heißt; und so vermag sie nun (aus Luft) sich jeden Sinn, sogar das Auge neu zu bilden. So sprechen wir[2] und lachen wir und schicken Tränen aus und Seufzer, wie du auf diesem Berge[3] üb'rall sehen kannst. Und je nachdem ein Wunsch und andere Neigung uns ergreift, gestaltet sich der Schatten.“[4]

Bei Thomas ist nach der Auflösung durch den Tod an Stelle der Materie die materielle Begrenzung *(commensuratio)* getreten, bei Dante an Stelle des Fleisches die Luft. Thomas lehrte, daß zwar nicht die Menschen, wohl aber die höheren Wesen, Engel und Teufel, die Gabe haben, durch Verdichtung der Luft sich mit körperlichen Linien und Farben zu umkleiden.[5] Dante hat, der Dichtung zuliebe, auch seinen Menschen diese Gabe gegönnt. Eine wesentliche Abweichung von der thomistischen Lehre, oder gar, was man vermutet hat, eine

[1] Die Alten unterschieden den gemeinsamen Stoff des Feuers von der individuellen Form seiner Flammen.

[2] Es ist der Schatten des Statius, welcher spricht.

[3] Wir sind auf dem Läuterungsberg des Purgatoriums.

[4] Purg. XXV, 79—107.

[5] Summa Theol. I, 1, 76.

bewußte Anlehnung an die Neuplatoniker Clemens und Origenes oder an Sankt Bonaventura vermag ich hier nicht zu entdecken.

In der diesseitigen so wenig wie in der jenseitigen Biologie, in der Entstehungsgeschichte des Menschen so wenig wie in der Unsterblichkeitslehre hat Thomas den Dualismus zu überwinden vermocht. Der Unsterblichkeitsgedanke ist ja, wie man sich aus unserer religionsgeschichtlichen Skizze erinnert, das Erzeugnis dualistischer Weltanschauungen. Er steht und fällt mit dem Dualismus. Über die supranaturalistische Seite des Averroismus, über die Lehre von der getrennten und unpersönlichen Vernunft konnte man hinwegkommen; und hier hat Thomas den großen Araber besiegt. Die völlige Überwindung des Gegensatzes von Natur und Geist aber hätte das christliche Seelenheil und das Paradies mit samt seinem persönlichen Gott gekostet.

„Die Dominikaner“, sagt Gentile, „stolz auf den Ruhm, den ihr Orden aus der Spekulation des heiligen Thomas gewann, haben gewiß nicht unrecht, wenn sie in ihren Kirchen Santa Caterina zu Pisa und Santa Maria Novella zu Florenz ihren großen Bruder von Roccasecca malen ließen, wie er triumphiert über den Araber Averroes, der, von der Dialektik niedergeworfen, zu seinen Füßen liegt. Aber Averroes, obschon besiegt in der Psychologie und in der metaphysischen Lehre des Individuationsprinzips, hatte tatsächlich doch, ohne die Waffen zu strecken, hinter der letzten Schanze seiner Philosophie zu widerstehen vermocht: nämlich in seiner Lehre des ewigen Gegensatzes von Gott und Welt.“[1]

Je klarer man aber die Notwendigkeit einsah, den theologischen von dem rein physiologischen Seelenbegriff

[1] A. a. O., S. 61.

abzuheben und hier die unvermeidliche Trennung bestehen zu lassen, um so nachdrücklicher mußte man wenigstens auf die spezifisch psychologische Einheit dringen.[1]

Die drei Seelenvermögen: *anima vegetalis, animalis* oder *sensitiva, rationalis* oder *intellectiva*, ordnete man in der Weise, daß immer das höhere von dem nächst niederen vorbereitet wird; also nicht als ein Nebeneinander, sondern als ein Übereinander. Aber auch hier noch verwahrte man sich ausdrücklich gegen die vom Platonismus nahegelegte und von Augustin und den Victorinern weitergebildete, mechanische Anschauung, daß es sich um drei verschiedene übereinandergelegte Schichten handle. Sie wachsen vielmehr auseinander hervor. Thomas geht sogar so weit, daß er behauptet, die *anima sensitiva* entwickle sich in der Weise aus der *anima vegetalis* heraus, daß die niedere Form von der höheren zerstört und absorbiert werde und daß die eine restlos in die andere eingehe.[2] Diese Lehre hat Dante freilich nicht buchstäblich zu der seinigen gemacht. Im „Convivio“ nennt er das niedere noch die Grundlage *(fondamento)* des höheren Seelenvermögens.[3] Ja, er traut dem menschlischen Samen nicht einmal die ganze Zeugungskraft zu und greift, um das Geheimnis des Wachstums zu erklären, zu der Annahme eines magischen Einflusses der Gestirne. Wie er denn überhaupt den Gestirnen, in offenbarer Anlehnung an Albertus Magnus, eine weitergehende Wirkung zuerkennt, als

[1] Über Einzelheiten der thomistischen und Danteschen Psychologie vgl. die treffliche Skizze von Philalethes in seiner Übersetzung der göttlichen Komödie, 2. Teil, Dresden und Leipzig 1849, S. 182 ff., sowie den Kommentar zum 25. Gesang des „Fegefeuer“.

[2] Summa Theol. I, 1, qu. 118, art. II.

[3] Conv. III, 3.

dem Thomas lieb sein mochte.[1] In seiner späteren Zeit jedoch hat er diese übernatürliche Erklärung, diesen Rest der neuplatonischen Emanationslehre, vermutlich wieder aufgegeben. Wenigstens weiß er im Purgatorio[2] den allerinnigsten Zusammenhang der Seelenvermögen mittelst des Begriffes der psychischen Konzentration trefflich zu erhärten:

„Sobald, sei es durch Lust, sei es durch Schmerz, wovon eines unserer Seelenvermögen ergriffen wird, die ganze Seele sich auf dieses richtig konzentriert, so läßt sie, scheint es, jede andere Kraft gelähmt.[3] Und dies zeugt gegen jenen Irrtum, der glaubt, daß eine Seele überhalb der andern leuchte.[4] Drum, wenn wir etwas hören oder sehen, das stark die Seele auf sich zieht, so geht die Zeit dahin, man merkt es nicht. Denn eine andere Kraft ist jene, welche lauscht, und eine andere jene, die die Einheit unserer Seele macht. Jetzt wird die erste frei, die zweite fast gelähmt." Mit andern Worten: die überlegende Vernunft ist im Augenblick des Aufhorchens ganz Ohr geworden.[5]

---

[1] Conv. IV, 21. E la virtù formativa prepara gli organi alla virtù celestiale, che produce della potenza del seme l'anima in vita.

[2] Purg. IV, 1 ff.

[3] Es ist mir zweifelhaft, ob man zu lesen habe: *Par che nulla* oder *par che a nulla potenza più intenda*, weshalb ich die Übersetzung positiv gewendet habe.

[4] Gemeint ist die platonische (vielleicht auch die manicheische) Seelenlehre, welche schon Aristoteles und Thomas widerlegt hatten. Gentile, a. a. O., S. 137 ff., vermutet, daß Dante an die Lehre des Pier Giovanni Olivi dachte, die im Jahre 1311 auf dem Konzil zu Vienne als ketzerisch verdammt wurde.

[5] Vgl. dazu Convivio II, 14: Ancora la Musica trae a sè gli spiriti umani, che sono quasi principalmente vapori del cuore, sicchè quasi cessano da ogni operazione; sì è l'anima,

Es ist demnach, um moderne Ausdrücke zu wählen, nicht der Parallelismus, sondern die Wechselwirkung von Sinnlichkeit und Vernunft, worauf sich die Einheit der menschlichen Seele gründet. Der Mensch ist der Mittelpunkt des Weltalls, wo sich, wirkend und leidend, die natürlichen mit den übernatürlichen Kräften begegnen. Bald überflutet in ihm die geistige Welle das sinnliche Festland; bald hebt sich der natürliche Boden, und der Geist ebbt zurück. Die theoretische Ufergrenze liegt fest. In der Praxis aber hängt es von dem Verhalten des Einzelnen ab, ob er auf fruchtbarem, dem göttlichen Meer geöffnetem Land oder auf steinigtem Damm sich niederlassen will. Die ethische Ufergrenze ist beweglich; die Freiheit des Willens ist gerettet.

γ) Die Stellung der thomistischen Ethik.[1]

Indem Averroes dem Menschen die persönliche Vernunft absprach, nahm er ihm auch die Freiheit des Willens. Denn darin waren sich Sokrates, Platon, Averroes und Thomas und bis zu einem gewissen Grade sogar Aristoteles einig, daß sie den Willen von der Vernunft abhängig machten. Sie waren samt und sonders intellektualistische Deterministen. Frei ist der Wille nur dadurch, daß er der Vernunft folgt, und nur soweit er ihr zu folgen vermag. Die Freiheit des Willens ist seine Vernünftigkeit. Nur der Vernünftige ist tugendhaft; nur der Tugendhafte ist frei. So wenig wie die Tugend ward uns die Willensfreiheit in die Wiege gelegt; sie muß errungen werden; sie ist ein Wert und Postulat, keine empirische Tatsache.

---

intera quando l'ode, e la virtù di tutti quasi corre allo spirito sensibile che riceve il suono.

[1] Eine nähere Darlegung der Ethik folgt im 3. Hauptstück dieses Bandes.

Allein wodurch man sie erringt, das haben diese Denker nur unvollkommen erkannt. Der Fall, daß Einer das Richtige einsieht, aber die nötige Willenskraft nicht hat, um es zu erreichen, war ihnen zwar bekannt; aber sie berücksichtigten ihn nicht, d. h. sie deuteten ihn weg. Sie hielten sich an den tiefsinnigen und in letzter Instanz sogar richtigen Gedanken, daß derjenige, der völlig und restlos von der ganzen Wahrheit durchdrungen ist, das Böse nicht mehr wollen kann, vielmehr das Gute schon verwirklicht hat.[1] Aus dieser tiefsten Einsicht zogen sie den voreiligen Schluß, der Wille habe sozusagen nur eine vernünftige oder unvernünftige Qualität, aber keinen eigenen Grundbestand, keine eigene Quantität; er sei das Brautgeschenk, das der Intellekt bei seiner jeweiligen Vermählung mit der Wahrheit regelmäßig und anstandslos empfange; er sei ein Accidenz der intellektiven Substanz, aber keine Substanz für sich.

So kommt es, daß der Kampf zwischen Scholastik und Averroes nicht in der Lehre vom Willen, sondern in der Lehre vom Intellekt geführt und entschieden wurde, und daß Thomas, indem er den Menschen ihre persönliche Vernunft sicherte, ihnen zugleich den persönlichen Willen schenkte.

δ) Die thomistische Dialektik.

Allein dieser intellektualistische Determinismus hat noch eine andere, für die Lehre vom Stufengang der menschlichen Erkenntnis entscheidende Folge. Wenn es wahr ist, daß der Wille ein Accidenz der Vernunft ist, daß er von dieser seinen Inhalt und seine Freiheit empfängt; wenn er, je reiner sich diese betätigt, desto inhaltsreicher und freier wird, so muß es schließlich eine

[1] Aber wer wäre von der Wahrheit jemals so durchdrungen!

Stufe der Vernunfterkenntnis geben, wo die höchste Wahrheit nicht nur als ein Gegenstand der Vernunft, sondern zugleich auch des Willens erscheint. Man wird darum schließlich sagen dürfen: je klarer und notwendiger der Anteil des Willens an der Erkenntnis hervortritt, desto näher sind wir der letzten Wahrheit. Es gibt von der mehr oder weniger ungewollten zu der mehr oder weniger gewollten Erkenntnis, vom Wissen zum Glauben, von der Philosophie zur Theologie einen organischen Aufstieg und Übergang.

Dieser im intellektualistischen Determinismus enthaltene und verborgene Gedankengang ist von Albertus und Thomas richtig hervorgezogen worden. Mit so einfachem und genialem Griff haben sie den Aristoteles auf kirchlichen Boden gestellt. Sie haben ihn nicht herübergezerrt, sondern am Gängelbande seiner eigenen Lehre herübergeführt, man möchte sagen, überführt.

Jetzt ist das Problem gelöst, welches Anselm von Canterbury aufgeworfen hatte: Wie kann die Vernunft in den Dienst des Dogmas, die Philosophie in den Dienst der Theologie gestellt werden? Die Antwort lautet: Die Vernunft entwickelt ihrer Natur nach, indem sie sich über sich selbst hinaussteigert, den katholischen Glauben und das Dogma. Jetzt ist auch Ordnung in das Verhältnis der beiden Glaubensbegriffe gebracht: der philosophische Glaube, oder „das Erschlossensein für metaphysische Wahrheiten“, ist nichts anderes als ein latenter, nur erst der Potenz nach vorhandener katholischer Glaube, welcher durch Steigerung der Vernunft zum konkreten Dogma der Kirche entwickelt wird. Ja sogar die averroistische Formel von den zwei Wahrheiten ist entkräftet; denn die Vernunftwahrheit erscheint nunmehr als eine niedere und freilich verschiedene, aber im Grunde doch nicht widersprechende, sondern vorausgehende Form der Glaubenswahrheit.

Nun ist die Philosophie nicht mehr die Dienstmagd, sondern die Mutter der Theologie. Was verschlägt es, daß die Tochter vornehmer als die Mutter und das Ei klüger ist als die Henne! Vernunft und Philosophie sind endlich wieder zu ihrem Rechte gekommen.

Freilich droht jetzt von einer anderen Seite her die ketzerische Gefahr. Wenn der Vernunft die nötige Kraft innewohnt, um sich zum Glauben zu steigern — wozu dann noch Offenbarung, wozu noch biblische und kirchliche Autorität?

Hier galt es eine scharfe und genaue Umgrenzung der philosophischen und vernünftigen gegen die theologischen und religiösen Befugnisse. Wie zwischen Tier und Mensch, so mußte zwischen Vernunft und Offenbarung die hergestellte Kontinuität der Entwicklung nun doch wieder zerschnitten werden. Eine Scheidung nach Stoffgebieten und Gegenständen konnte nicht ernstlich in Frage kommen: denn von Anfang an schon hatte sich die Philosophie der jenseitigen und religiösen Fragen bemächtigt. Demnach mußte die Trennung eine methodologische sein. Eine solche war schon in den Überlieferungen des Dominikanerordens vorbereitet. Widerlegung der Ketzer durch Vernunftgründe hatte der heilige Dominikus sich und den Seinen zur vornehmsten Aufgabe gesetzt. Er war, um mit Dante zu reden, der „heilige Athlet“:

„Mit Wissenschaft und Leidenschaft zugleich
Und apostol'schem Amte drang er vor,
Ein Gießbach, der mit mächtigem Gefäll
Die ketzerischen Wurzelstöcke trifft
Und üb'rall, wo sie massig widerstehn,
Nur desto heft'ger sie bestürmt.“[1]

[1] Parad. XII, 97 ff.

So war es nur natürlich, wenn seine besten Jünger, Albertus und Thomas, die Aufgabe der Vernunft auf die Bekämpfung religiöser Irrtümer, also auf die negative Ermittelung der Wahrheit beschränkten. Was durch Offenbarung gegeben und durch Theologie zu einem positiven Lehrgebäude geordnet wird, das hat die Philosophie gegen die Angriffe der Zweifler zu schützen. Es kommt ihr nicht zu und würde ihr niemals gelingen, neue Offenbarungen zu schaffen; denn göttliche Wahrheit kann nur Gott erzeugen.

Philosophie ist Kritik; aber freilich nicht Kritik der Offenbarung, sondern der menschlichen Meinungen. Indem sie diese widerlegt und berichtigt, darf sie sich aber natürlich nicht wieder auf die Offenbarung berufen, denn diese wird ja eben von den Ungläubigen geleugnet. Nicht aus der kirchlichen, nur aus der allgemein menschlichen Rüstkammer der Vernunft muß sie ihre Waffen holen.

Seitdem sie nun mit eigenen Waffen kämpft, ist sie selbständig geworden. Seitdem sie sich auf die Kritik beschränkt, hat sie sich ihr eigenstes Wesen zum Bewußtsein gebracht, hat jeder Phantasterei entsagt und ist nüchtern und tüchtig geworden.

Zu einer derartig selbstsicheren Philosophie können Alle, die vom Zweifel geplagt sind, d. h. wissenschaftliche Interessen haben, wieder Zutrauen und Liebe fassen. Nach jahrhundertelangem Schwanken zwischen verwegenen Spekulationen und ängstlichen Rückzügen hatte die Philosophie ihr Gleichgewicht und ihren Schwerpunkt in der Kritik gefunden. Ähnlich wie damals, als Kant die kritische Vernunft wieder fest auf ihre eigenen Beine stellte, so bemächtigte sich auch in der Blütezeit der Scholastik eine allgemeine und fast trunkene Philosophiefreudigkeit der Gemüter. Einer jener seltensten und besten Augenblicke der Menschheit,

in denen Philosophie geachtet und populär wird, stieg herauf. Man muß sich der Begeisterung, mit der Schiller die Werke Kants studierte, erinnern, um die merkwürdigen Liebeslieder, mit denen Dante die scholastische Philosophie umwirbt, nicht unbegreiflich zu finden. Nicht nur den wissenschaftlichen Grund und Boden für seine ungebrochene Persönlichkeit, sondern auch die rationelle Unterlage für sein Vertrauen auf Kritik und Vernunft hat er den großen Scholastikern zu danken.

Auf diesen beiden Pfeilern: Ganzheit des Individuums und Selbständigkeit der Vernunft, auf dieser doppelten Grundlage des Charakters und des Verstandes, an welcher seit dem Verfall der griechischen Philosophie mehr als zwölf Jahrhunderte gearbeitet haben, erhebt sich die monumentale Persönlichkeit Alighieris. Die Luft, auf der sich seine kolossale Gestalt abzeichnet, und von der sie mit höllischer und paradiesischer Beleuchtung übergossen wird, sieht freilich noch sehr mittelalterlich und sehr theologisch aus. Aber nicht auf Luft und Licht, nicht auf Mystik und Theologie, sondern auf festen Erdboden gründet sich der kunstvolle philosophische Unterbau zu diesem ragenden Denkzeichen menschlicher Größe.

Bevor das Leben der Renaissance die Herrlichkeit des Individuums geräuschvoll entdeckte, hatte der Gedanke des Mittelalters in aller Stille schon das Individuum konstruiert. Wer die Geschichte der Menschheit richtig belauscht, kann das Geflüster der Gedanken früher vernehmen als das Getrampel der Tatsachen.

Indem die thomistische Philosophie den Menschen zwischen Tier und Engel, Materie und Gott, als das wichtigste Mittelglied hineinschmiedet und in der Seele des Individuums den eisernen Ring findet, der den Entwicklungsbau des Universums zusammenhält, indem sie

ferner der kritischen Vernunft einen analogen Mittelpunkt und Vermittlungspunkt zwischen sinnlicher Wahrnehmung und göttlicher Offenbarung zuweist, kurz, indem sie den Menschen und seine Vernunft in das Zentrum aller Dinge stellt, hat sie den Stützpunkt gefunden, um alles Wissen, alle Kultur, profanes und heiliges, jüdisches, griechisches, römisches und arabisches Wesen zu sich heranzuziehen und es der christlich-katholischen Idee, der Idee der gottmenschlichen Einheit zu unterwerfen.

Die landläufige Ansicht freilich ist eine andere. Der Symbolismus, meint man, sei es gewesen, vermöge dessen das Mittelalter sämtliche ihm fremden Kulturen christlich gedeutet und sich angeeignet habe. Tatsächlich aber war der Symbolismus nur das Mittel, nur die Methode, nicht die Ursache dieser denkwürdigen Assimilation. Symbolismus an und für sich macht noch keine Weltanschauung. Im Gegenteil, er führt zur Auflösung aller Weltanschauung, indem er eben das Anschauliche in der Welt, d. h. die ganze erfahrungsmäßige Wirklichkeit, als falschen Schein betrachtet und somit von allem, was sich hienieden ereignet, nichts mehr ernst zu nehmen vermag. In der heuchlerischen Formel von der doppelten Wahrheit hat der extreme Symbolismus seinen reinsten Ausdruck und zugleich seine vernichtende Kritik gefunden. Hier zersetzt und verschlingt die übersinnliche Vernunft alles Wirkliche, alles Historische, Individuelle und Anschauliche, alle Kunst. So hat schon Platon, der Vater des Symbolismus, die Dichter als Verfertiger von Wahnbildern, als Lügner und Erreger unmännlicher Gefühle aus seinem Idealstaat verbannt.[1] Dieses Verdammungsurteil ist jedesmal, so oft das unanschauliche Jenseits als die wahre und höhere Wirklichkeit dem anschaulichen

[1] Πολιτεία, lib. X.

Diesseits gegenüber ins Bewußtsein trat, wiederholt und bekräftigt worden.[1]

ε) Die thomistische Kunstlehre.

Die beiden Pole, zwischen denen die Kunstlehre des Mittelalters hin- und herpendelt, lassen sich schon am Ausgang des Altertums erkennen: Verneinung der Kunst und Vergötterung der Kunst.[2] Bald wird sie als die niederste Täuschung verworfen, bald als die höchste Wahrheit gepriesen. Auf alle Fälle aber wird sie am Maßstab der Wahrheit gemessen. Wie hoch man sie einschätzt, hängt davon ab, wieviel sie uns erkennen läßt. Unter der Hülle dieser wissenschaftlichen oder intellektualistischen Voreingenommenheit blieb der Kern des ästhetischen Problems bis auf die Tage der modernen Philosophie verborgen.

Das einzige Werk, in dem ein ernstlicher Durchbruch versucht worden war, die Poetik des Aristoteles, ist erst zu Ende des 15. Jahrhunderts wieder bekannt geworden, braucht uns also nicht zu beschäftigen.

Für Platon ist die Natur das Abbild der Ideen und die Kunst das Abbild der Natur, also das Abbild von einem Abbild, die Nachahmung einer Nachahmung, die Trübung einer Trübung; keine primäre Annäherung, sondern eine sekundäre Entfernung von der Wahrheit

---

[1] Die beliebtesten Autoritäten, die man im späteren Mittelalter gegen die Dichtkunst anzuführen pflegte, waren außer Platon die Disticha Catonis III, 18, Boethius, De consolatione Philos. I, S. Hieronymus, Opera I, 75 (Epist. XXI), Gregor. Magn. Epist. XI, 54. Der grimmigste Feind der Kunst aber war Tertullian.

[2] Vgl. die treffliche historische Skizze in B. Croce's Ästhetik als Wissenschaft des Ausdrucks, übers. von K. Federn, Leipzig 1905, S. 149 ff., sowie den bibliographischen Anhang, S. 465 ff.

und eben darum verwerflich. Da nun aber Platon nicht die Existenz, sondern nur die Berechtigung der Kunst geleugnet hatte, so blieb selbst seinen Anhängern noch der Ausweg, die verscheuchten Musen unter irgendwelchem praktischen Vorwand in das Leben zurückzuführen. Sinnliche Vergnügungen und Lustbarkeiten, konnte man einwenden, führen auch nicht zu der Erkenntnis der Wahrheit — sind sie darum ohne weiteres verdammlich? Indem man so den Künstler zum *Maître de plaisir,* und, wie Croce sagt, die Musen zu Dirnen erniedrigte, konnte man sich immerhin ihres Umgangs erfreuen. Ja, man konnte sogar in einem richtig gepflogenen Umgang mit diesen Dirnen etwas Nützliches finden. Wenn schon die Kunst zur Verhüllung der Wahrheit und zur Lüge verdammt ist, so hat es doch jederzeit auch nützliche und gutgemeinte Lügen gegeben, Lügen, die mit freundlicher Gebärde auf eine bittere Wahrheit weisen. Und suchen wir nicht, unsere eigenen Kinder auf dem Umweg über trügerische Spiele und holde Scheingebilde zu der Wahrheit zu führen? Schließlich muß ja wohl alle Erziehung auf solchen Umwegen wandeln. Nun wird aus der Dirne eine Lehrerin. Zum Ergötzlichen tritt das Nützliche, wie es Horaz in seiner Poetik vereinigt hat:

> Aut prodesse volunt aut delectare poetae . . .
> Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci.[1]

Diese nicht eben tiefsinnige hedonistische und moralische Ästhetik ist im ganzen Mittelalter die herrschende geblieben. „Die gefällige Falschheit der Kunst wurde vom praktischen Gesichtspunkt gerechtfertigt; ungefähr so, wie die geschlechtliche Verbindung durch die Ehe gerechtfertigt und die Liebe durch sie geheiligt wurde. Was nicht ausschloß, ja vielmehr bedeutete, daß im Grunde

---

[1] Ars poetica, Vers 333 und 343.

der mittelalterlichen Anschauung immer die Überzeugung lag, daß der vollkommene Zustand die Ehelosigkeit sei; das will sagen: die reine Wissenschaft ohne alle Kunst."[1] Es leuchtet ein, daß dieser ganze Gedankengang aus der platonischen Verneinung der Kunst entsprungen ist.

Eine ganz andere Richtung nahm, ebenfalls von Platon ausgehend, Plotinos. Die neue und eigenartige Wendung seiner Ästhetik kommt vor allem dadurch zustande, daß er die Stellung der Kunst nicht vom Begriff der Wahrheit, sondern von dem der Schönheit aus zu bestimmen sucht, sich also doch in gewissem Sinn von dem wissenschaftlichen Intellektualismus der Andern entfernt. Schönheit ist Form. Nur indem sie Form gewinnt, kann die Materie an der Schönheit teilhaben. Diese Form wird nun aber nicht etwa als das Individuelle und Anschauliche, sondern als das Übersinnliche, Göttliche und Unanschauliche, als die Idee definiert. Dadurch, daß die Idee durch die Materie hindurchleuchtet, entsteht anschauliche Schönheit. Die Ideen selbst sind ihrerseits wieder Anschauungen, und zwar Anschauung des Absoluten. Die Tätigkeit des Künstlers ist Anschauung der Ideen. Nicht was er mit dem leiblichen, sondern was er mit dem geistigen Auge sieht: die Ideen, sucht der Künstler nachzubilden.

Damit ist zwar geistige Anschauung als das Grundprinzip der Kunst erkannt. Indem aber diese Anschauung zu der geistigen Tätigkeit überhaupt erhoben wird, indem sie sich nicht nur auf Bilder, sondern auch auf metaphysische Begriffe richtet, fallen Wahrheit und Schönheit wieder in Eines zusammen. Und so ist Plotin nun doch im Intellektualismus stecken geblieben, aber freilich nicht in einem wissenschaftlichen, sondern in einem mystischen Intellektualismus. — Von der platonischen Erkenntnis-

[1] Croce, a. a. O., S. 171.

lehre aus endigt schließlich alle geistige Tätigkeit in Vernunftbegriffen, von der plotinischen aus in phantastischen Anschauungen. Bei dem einen verflüchtigt sich die Kunst in Wissenschaft, bei dem andern die Wissenschaft in Kunst.

Demnach haben wir seit Platon und Plotin zweierlei Arten von Symbolismus zu unterscheiden: den rationalistischen und den mystischen. Der rationalistische Symbolismus deutet alles Individuelle und alle künstlerischen Gebilde als Trübungen und Entstellungen der Wahrheit, als Formen, die etwas anderes sagen, als sie sagen sollten, als Lüge. Diese Art von Symbolen nennen wir Allegorien. Der mystische Symbolismus dagegen sieht in der Erscheinungswelt den notwendigen und wahren Ausdruck der Gottheit selbst, und im Künstler eine Art menschlichen Gottes, der seinerseits die absolute Wahrheit und Schönheit sichtbar empfängt und gestaltet. Diese Symbole könnte man im Gegensatz zu den Allegorien die Visionen nennen.

Aber auch die plotinische, anscheinend positive Ästhetik läuft, sobald man ihre letzten Folgerungen zieht, auf die Verneinung der Kunst hinaus. Wenn nämlich Gott als der große Künstler das Absolute mit Notwendigkeit und vollkommener Schönheit in der gegebenen Erscheinungswelt ausdrückt — was bleibt dem kleinen Künstler, dem Menschen, noch zu tun? Das Beste, was er leistet, wird Pfuscherei und Lüge sein.

Bringt man sich diesen Zusammenhang der Gedanken zum Bewußtsein, so versteht man, warum auch die Fortsetzer Plotins, die christlichen Mystiker, zu einer ernstlichen Begründung und Rechtfertigung der Kunst weder den Mut noch die Mittel fanden. Sie haben zwar, besonders Franziskus und Bonaventura, den künstlerischen Sinn in unschätzbarer Weise bereichert und verfeinert; die Philosophie der Kunst aber ließen sie liegen, wo sie lag.

Indem nun die thomistische Philosophie einerseits die Selbständigkeit der begrifflichen Vernunfterkenntnis befestigte, mußte sie in den phantastischen Schöpfungen der Kunst ein allegorisch zu deutendes Lügengewebe erblicken. Indem sie andererseits eine unmittelbare Offenbarung der Gottheit in den biblischen Schriften und in den Visionen der Heiligen anerkannte, beließ sie in ihrem Gebäude eine mystische Öffnung nach oben, durch welche die Strahlen übersinnlicher Schönheit und visionärer Dichtung herabfließen konnten. Ob man sich also feindlich oder freundlich zu der Kunst stellte, ob man sich den Schöpfungen der Phantasie gegenüber allegorisch zergliedernd oder visionär empfangend verhielt, hing nicht mehr davon ab, ob man sich zu der Scholastik oder zu der Mystik, zu Thomas oder zu Bonaventura, zu Platon oder zu Plotin bekannte, sondern vielmehr davon, wie man gerade gestimmt war, ob man sich von der Vernunft oder von der Offenbarung beherrscht fühlte.

Selbstverständlich war ein Mensch wie Dante der einen wie der anderen Stimmung fähig. So kommt es, daß seine Kunstlehre zwischen Platon und Plotin hin- und herschwankt, ohne sich darum von Thomas zu entfernen.[1]

Wie für Thomas, so ist auch für Dante das metaphysische Schöne sachlich identisch mit dem Guten. Was von unserem Erkenntnisvermögen als das Schöne erfaßt wird, das erstrebt unser Wille als das Gute. Gott ist beides: Schönheit und Güte. Tritt aber das Schöne in Erscheinung, so wird es, lehrt Thomas, an drei integrierenden Eigenschaften erkannt: an seiner Vollkommenheit *(integritas sive perfectio)*, an seiner Bestimmtheit *(claritas)* und an seiner Harmonie *(consonantia)*. Das höchste

[1] Vgl. F. Vallet, L'idée du beau dans la philosophie de Saint Thomas, 2. Aufl., Paris 1887, und H. Janitschek, Die Kunstlehre Dantes und Giottos Kunst, Leipzig 1892.

zur Erscheinung gelangte Beispiel der Schönheit Gottes haben wir in Jesu Christo, dem Sohn. Irdische Schönheit aber ist, je weiter sie von Gott abliegt, desto unvollkommener, d. h. um so wandelbarer; desto unklarer, d. h. um so mehr der allegorischen Klärung bedürftig; desto unharmonischer, d. h. um so häßlicher. — Mit der Schönheit menschlicher Kunstwerke hat sich Thomas nicht ausdrücklich befaßt.

Diese Lücke im Sinne des gegebenen Systems zu ergänzen, mochte für unsern Dichter ein leichtes sein. Er hat es nur gelegentlich und wie im Vorbeigehen getan. In seiner politischen Schrift „De Monarchia“ II, 2 findet sich der Passus: „Man muß wissen, daß dreierlei Stufen in der Kunst zu unterscheiden sind, nämlich erstens das Kunstwerk im Geiste des Künstlers, zweitens in seinem Werkzeug und drittens in dem geformten Stoff. Und geradeso ist es mit der Natur. Sie besteht zunächst im Geiste ihres Bewegers, welcher Gott ist, ferner in der Himmelssphäre als einem Werkzeug, mittelst dessen in der schwankenden Materie eine Angleichung an die ewige Güte bewerkstelligt wird. Und geradeso wie, wenn bei einem vollkommen veranlagten Künstler mit tadellosestem Werkzeug ein Fehler in der Kunstform entsteht, die Schuld nur an dem Stoffe liegt, so muß auch — da Gott die höchste Vollendung darstellt, und da auch sein Werkzeug, nämlich die Himmelssphäre, keinerlei Fehler leidet — alles, was hienieden sündhaft ist, nur vermöge des zugrundeliegenden Stoffes und unabhängig von dem wirkenden Gott und seinem Himmel, als Sünde erscheinen. Und weil alles, was hienieden gut ist, nicht von der Materie selbst sein kann, welche ja nur der Anlage nach existiert, so muß es erstens aus Gott, dem Künstler, und in zweiter Linie aus dem Werkzeug dieser seiner göttlichen Kunst, welche wir Natur zu nennen pflegen, d. h. aus der Himmelssphäre stammen.“

Demselben Vergleich des göttlichen mit dem menschlichen Künstler begegnen wir in den Worten des Danteschen Virgil:

Den Philosophen lehrt die Wissenschaft
An mehr als Einer Stelle, wie Natur
Aus Gottes Intellekt und Kunst hervorgeht.
Und wenn du deine Physik wohl beachtest,
So wirst du auf den ersten Seiten finden[1],
Daß Eure Kunst, so gut sie kann, sich dieser
Anschließt, als Schülerin der Meisterin.
So wär' die Kunst denn Gottes Kindeskind.[2]

Bei solchen Vergleichen mag Dante zunächst mehr an das Kunstgewerbe als an die Poesie gedacht haben; doch galt ihm in letzter Linie auch diese als eine Nachahmerin und Tochter der Natur.

Die Ahnen der Kunst sind zugleich ihre Inspiratoren. Darum dürfen wir annehmen, daß unser Dichter eine natürliche und eine übernatürliche Inspiration unterschied. Zwei Gipfel, sagt er, hat der Parnaß[3]: die natürlichen Kräfte des Geistes, die er zu Beginn des Inferno und des Purgatorio unter dem Namen der Musen anruft, und die übernatürliche mystische Vision, die er sich zu Beginn des Paradieses von Apollon erfleht. Demnach gibt es auch zwei ideale Dichtertypen: den Poeta philosophus und den Poeta theologus. Den ersten sieht er in Virgil verwirklicht; den zweiten mochte er zuweilen hoffen, in sich selbst zu verkörpern, mußte ihn jedoch schon in den biblischen Propheten und besonders in dem Psalmisten David, dem „Cantor dello Spirito Santo“, anerkennen. Wie hoch Dante den Wert seiner „Komödie“ einschätzte, und ob er tatsächlich mit den Propheten zu wetteifern gedachte, ist

[1] Verweis auf Aristoteles' Physik II, cap. II.
[2] Inf. XI, 97.
[3] Par. I, 16f.

eine heikle Frage, die sich nur auf Grund seiner eigenen und nicht mehr seiner thomistischen Philosophie entscheiden läßt.

Die stolze Definition des Dichters als eines von Natur und Gott inspirierten Verkündigers der Schönheit, Wahrheit und Güte hat nun aber auch bei Thomas und Dante ihre Kehrseite. Im „De vulgari eloquentia“ II, 4 wird die Dichtkunst als „nihil aliud quam fictio rethorica in musica composita“, als eine kunstvolle und harmonisch gegliederte, aber wesenlose Erfindung, definiert. Und in der „Vita Nuova“ [1], nachdem der Dichter seine Beatrice in einem reizenden Sonett als die Gottheit der Liebe gefeiert hat, schlägt ihm das Gewissen, und er fühlt sich verpflichtet, den gläubigen Leser vor den unlauteren Kniffen seiner Muse zu warnen und die schönen Bilder, die er gebraucht, so gut es gehen will, zu rechtfertigen.

„Hier könnte in einem würdigen Leser, dem wir jede Art von Aufklärung schuldig sind, ein Bedenken entstehen, nämlich ein Bedenken darüber, daß ich von Amore rede, wie wenn er eine Sache für sich und zwar nicht nur eine intelligente Substanz, sondern sogar ein körperliches Wesen wäre. Das ist in Wahrheit falsch; denn Amore existiert nicht an und für sich als Substanz, sondern als Accidenz in der Substanz. Daß ich trotzdem von ihm rede wie von einem Körper, ja sogar wie von einem Menschen, ersieht man aus dreierlei: nämlich daraus, daß ich sage, ich habe ihn von weitem kommen sehen ... und er habe gelacht und er habe gar gesprochen.“

Was Dante zur Beseitigung des Bedenkens beibringt, fassen wir der Klarheit und Kürze zuliebe in drei Punkte zusammen:

1) Die alten Klassiker, insbesondere Virgil, Lucan, Horaz und Ovid, haben sich dasselbe erlaubt. Auch sie

[1] § 25.

bringen unwahre Dinge vor, indem sie das Unbelebte als belebt, Begriffe als Personen und Accidenzien als Substanzen erscheinen lassen.

2) Die Dichter bedienen sich solcher Fiktionen nicht ohne Grund.

3) „Es wäre eine große Schande, wenn Einer unter figürlicher Verkleidung dichten wollte und nachher, wenn man ihn fragte, nicht imstande wäre, seine Worte dieses Kleides zu entblößen, so daß ihr wahrer Gehalt hervortritt." Mit andern Worten: poetische Fabeln oder Verkleidungen sind nur dort berechtigt, wo sich ein vernünftiger Wahrheitsgehalt erweisen läßt. An und für sich genommen ist alle phantastische Erfindung erbärmlicher Schwindel.

Aber wozu dann überhaupt noch Dichtung? Warum nicht gleich die unverblümte nackende Wahrheit? Auch hier antwortet Dante mit den alten landläufigen Gründen und greift mit der einen Hand nach der hedonistischen, mit der andern nach der pädagogisch-moralischen Kunstlehre. Das erste Lied seines „Convivio" schließt mit den charakteristischen, an das Lied selbst gerichteten Versen:

> Mein Lied, ich glaube, daß es Wenige sind,
> Die deinen Sinn genau verstehen werden;
> So dunkel sprichst du und so mühevoll.
> Wofern es etwa dir begegnen sollte,
> Daß du vor solche Leute treten mußt,
> Die stumpf für deinen tiefen Sinn erscheinen,
> Dann bitt' ich dich, mein liebliches Geschöpf,
> Beruhige dich, indem du ihnen sagst:
> So achtet doch, wie schön ich bin!

Wer an der Muse die Lehrerin nicht schätzt, der wird an der Dirne wenigstens seine Freude haben. Erst nachdem die Dichtung durch den Schmuck ihrer Außenseite ein stumpfsinniges Publikum angelockt hat, ist Hoffnung vorhanden, daß die feineren Geister sich auch um ihre Innenseite bemühen werden.

Indem Dante zugesteht, daß die Schönheit unabhängig vom Inhalt und Verständnis des Kunstwerks genossen werden kann, tut er bereits den ersten bedenklichen Schritt in der formalistischen Geschmacksrichtung der Renaissance-Rhetorik. In seinem Kommentar zu dem obigen Lied nennt er die Dichtung „una bella menzogna“, eine schöne Lüge.[1] Wir werden sehen, daß er eher geneigt ist, den Nachdruck auf schön als auf Lüge zu legen. Damit beginnt er, sich unmerklich und leise von der spezifisch mittelalterlichen Poetik zu entfernen. In seiner Schrift über die Vulgärsprache, dem eigenartigsten und unabhängigsten Erzeugnis seiner Kunstlehre, legt er auch tatsächlich den Grund zu der Renaissancepoetik.

Sobald es sich um die Außenseite der Kunst handelt, entfernt sich der formenfreudige Poet von seinem scholastischen Meister. Um so enger schließt er sich wieder an ihn an, sobald die Ergründung der Innenseite in Frage kommt. Stück für Stück hat Dante sein kritisches Erklärungsverfahren von der Scholastik und von den allgemeinen Gepflogenheiten mittelalterlicher Interpretation übernommen.

„Die Schriftworte, muß man wissen, lassen sich in viererlei Sinn verstehen und müssen demgemäß gedeutet werden. Das erste ist der buchstäbliche Sinn, welcher sich nicht weiter erstreckt, als der Buchstabe besagt. Das andere ist der allegorische, welcher sich unter dem Mantel dichterischer Fabeln verbirgt, und eine unter gefälliger Lüge verhüllte Wahrheit bedeutet .... Freilich fassen die Theologen diesen Sinn anders als die Poeten .... Das dritte ist der moralische Sinn, welchem die Leser zu ihrem eigenen und zu ihrer Schüler Nutzen eifrigst nachspüren sollen .... Das vierte ist der anagogische

[1] Convivio II, 1.

oder Über-Sinn. Dieser kommt dadurch zustande, daß man eine Schrift, welche ohnedem schon, d. h. ihrer buchstäblichen Bedeutung nach, auf himmlische Dinge und ewige Herrlichkeit hinweist, in geistlichem Sinne auslegt.“ [1]

Die Tragweite eines jeden der drei nicht buchstäblichen Sinne wird von Dante an einem Beispiel gezeigt. Eine Allegorie ist es, wenn Ovid von Orpheus erzählt, er habe kraft seines Gesanges wilde Tiere gezähmt und Pflanzen und Steine in Bewegung gesetzt; was heißen will: „daß der Weise kraft seiner Beredsamkeit die Hartherzigen erweicht und demütigt und die für Kunst und Wissenschaft stumpfen Gemüter zu sich herzieht“. Einen moralischen Sinn enthält das Evangelium z. B. dort, wo von Christus gesagt wird, er habe auf den Berg der Transfiguration von seinen zwölf Jüngern nur dreie mit sich genommen; woraus wir entnehmen sollen, daß sich zu den heiligsten und geheimsten Dingen nur eine kleine und gewählte Gesellschaft schickt. Anagogisch zu deuten ist der Gesang des Propheten: „Da Israel aus Ägypten zog, das Haus Jakob aus dem fremden Volk, da ward Juda sein Heiligtum, Israel seine Herrschaft“ [2]: d. h. diese historische Wahrheit besagt zugleich, „daß die Seele, indem sie sich aus der Sünde zieht, geheiligt und befreit wird“.

Das Verhältnis dieser drei Deutungsverfahren ist von modernen Danteforschern mehrfach verkannt worden. Es entstanden endlose Verwirrungen, die schließlich zu schwerster pedantischer Mißhandlung der göttlichen Komödie geführt haben.

Vor allem vergesse man nicht, daß die vierfache Deutung sich im Laufe des Mittelalters, d. h. schon seit Philon von Alexandrien, an dem Buch der Bücher, an der

---

[1] Convivio II, 1.

[2] Psalm 114.

Bibel, entwickelt hat, und daß Dante sie vermutlich aus den Bibelerklärungen der Scholastiker und Mystiker entnahm. Ferner beachte man, was Dante ausdrücklich bemerkt, daß der Fortschritt von der ersten zur zweiten und wohl auch von der zweiten zur dritten und vierten Deutung immer geordnet und stufenweise zu erfolgen hat. Es fragt sich also, ob in jedem einzelnen Fall die niedere Stufe auch die nötige Voraussetzung zu der nächst höheren gewährleistet.

Betreffs der Bibel kann darüber kein Zweifel herrschen. Aber wie steht es mit den profanen Schriften? Dante äußert einen versteckten Zweifel. Die geistliche (anagogische) Deutung scheint er vorzugsweise nur in denjenigen Texten zu suchen, die auch ihrem Buchstaben zufolge auf religiöse Gegenstände hinweisen. Damit verlegt er die Entscheidung, wie weit sich im einzelnen die Deutungsarten treiben lassen, nicht in die Willkür des Erklärers, sondern in die Natur des Textes selbst. Einen andern Vorbehalt macht er betreffs des allegorischen Sinnes. Er unterscheidet zwischen theologischen und poetischen Allegorien. Diese, meint er offenbar, sind in eine Fabel, d. h. in eine erlogene Begebenheit, jene in eine Tatsache, d. h. in eine wahre Begebenheit, verhüllt. Was folgt daraus? Daß der spezifisch poetische Text sich nur bis zu der allegorischen und nicht, wie der religiöse, bis zu der moralischen oder gar anagogischen Deutung steigern lasse? Daß der Wahrheitsgehalt dichterischer Fabeleien nicht ohne weiteres moralische Nutzanwendung erlaube, noch moralische Verbindlichkeit besitze? Dante hat sich nicht klar geäußert. Aber es liegt nahe, diesen Schluß zu ziehen. Jedenfalls war die Scheidung der Allegorien in rein poetische und theologische dem Zeitalter Dantes geläufig.[1]

---

[1] Vgl. K. Voßler, Poetische Theorien in der italienischen Frührenaissance, Berlin 1900, S. 6 ff. und S. 18.

Werfen wir nun gar einen Blick auf die thomistische Geschichtsphilosophie, so wird uns klar, daß jene Denker zwischen Dichtung und Tatsache wenigstens im Prinzip genau zu scheiden wußten; so oft sie auch im einzelnen eine Legende als Wahrheit und ein Wunder als empirische Tatsache gelten ließen. Ja, im Grunde waren sie viel realistischer als wir Modernen. Für uns gibt es neben der empirischen auch eine ästhetische Wirklichkeit. Für Thomas und Dante gibt es nur eine empirische. Entweder ist eine Dichtung, wie die Aeneis des Virgil, Historie oder Lüge oder ein Mischmasch von beiden. Der vierte Fall, nämlich daß der Dichter empirisch Unwirkliches geradeso gut wie quellenmäßig bezeugte Ereignisse zu einer selbständigen Wahrheit und Wirklichkeit mit ästhetischer Eigenart ausgestaltet, war für das Mittelalter nicht vorhanden. Die reine Schöpfung der Phantasie, wofern sie sich nicht auf bestimmte Ereignisse gründete oder an Vernunftbegriffe hing, schwebte in der Luft und war ein Nichts. Jedes tatsächlich gesicherte Ereignis hingegen galt als eine Verwirklichung des göttlichen Willens, als ein heiliges Bruchstück der Menschheits- oder Erlösungsgeschichte, welche von Adam über Christum bis zum jüngsten Tage lief.

Nun ist das Verhältnis klar. Hängt der Dichter seine erlogene Fabel oder sein trügerisches Bild an einen Vernunftbegriff, so entsteht eine spezifisch poetische Allegorie. Stützt er seine Darstellung auf den geschichtlichen Boden der Tatsache, so ist er kein Dichter, sondern mehr als ein Dichter, ein Berichterstatter der Erlösungsgeschichte, also in letzter Linie Theolog. Auch wenn er griechische oder römische Altertumsgeschichte erzählt, auch wenn er selbst ein Heide ist, so arbeitet er schließlich doch nur für die Erkenntnis der Erlösungsgeschichte, also bewußt oder unbewußt in theologischen Diensten. In diesem Sinn, d. h. insofern Dante die Ereignisse der Aeneis für historisch

richtig hielt — und das tat er zum großen Teil —, galt ihm auch Virgil als Theologe. Demnach entsteht theologische Allegorie überall dort, wo der Dichter keine Fabeln, sondern wirkliche Menschengeschichte erzählt. Und da sich in der Menschengeschichte immer und überall ein höherer Wille äußert, so muß die richtige Deutung vor allem auf diesen Willen hinweisen, also vorzugsweise eine moralische sein. Die Geschichte ist das moralische Bilderbuch der Menschheit.

Demnach läßt sich das Dantesche Erklärungsverfahren folgendermaßen rekonstruieren und systematisieren. Religiöse Texte sind zu der anagogischen, historische zu der moralischen und poetische zu der allegorischen (philosophischen) Deutung berufen. Sie sind dazu berufen, d. h. sie verlangen danach. Ob sie außerdem zu anderen Deutungen geeignet sind, ob die poetische Fabel auch eine moralische und das historische Ereignis auch eine anagogische Anwendung zuläßt, hat Dante mit Sicherheit nicht ausgesprochen. Offenbar ist er der Meinung, daß das nicht mehr vom Text, sondern vom Willen oder von der Geschicklichkeit und Kraft des Interpreten abhängt. An Beispielen, daß man jede beliebige Fabel moralisch sowohl wie anagogisch ausdeutete, fehlt es wahrhaftig nicht in der mittelalterlichen Literatur. Einen klassischen Fall hat man in den „Gesta Romanorum". Demgegenüber muß anerkannt werden, daß Dante wenigstens einen schwachen Versuch gemacht hat, die Willkür der allegorischen Interpretation zu beschränken, indem er der verschiedenen Natur der einzelnen Texte Rechnung trug. Die persönlichen Neigungen gewalttätiger Erklärer hat er aber damit weder beseitigt, noch genügend geregelt. Ich vermag darum auch seiner Deutungslehre eine besondere Originalität nicht zuzuerkennen.

Jedenfalls ist die Ansicht Flaminis[1], daß Dante eine eigentliche Allegorie nur immer in denjenigen Teilen seines Gedichtes versteckt haben wolle, wo „poetische Fiktion“ vorliege, sehr übereilt. Wer weiß, ob Dante, der Kritiker, nicht mit lebhafter Freude einen Kommentator begrüßt hätte, dem es gelungen wäre, auch in seiner „historischen“ Francesca, in seinem Farinata und Ugolino eine Allegorie zu entdecken: etwa einen scholastischen Taschenspieler, der ihn vor den Vorwürfen des wissenschaftlich geschulten Cecco d'Ascoli geschützt hätte durch den Nachweis, daß Francesca den Ehebruch, Paolo die verführte Verführung, Farinata die verblendete Parteiwut, oder was weiß ich sonst noch bedeute.

So viel aber weiß ich, daß Dante, der Dichter, jene modernen Kommentatoren, die heute noch sein herrliches Kunstwerk nach veralteten thomistischen und Danteschen Rezepten zerpflücken, jene Pedanten, die allen Ernstes noch seinen lieben Virgil und seine göttliche Beatrice im Angesicht der blühenden Schuljugend Italiens auf wissenschaftliche Begriffe zwängen, in die Hölle gesteckt hätte und zwar, wenn ich nicht irre, zu den Accidiosi, d. h. Mißmutigen und geistig Trägen, wie sie, in Schlamm getaucht, vor sich hingurgeln:

> Tristi fummo
> Nell'aer dolce che dal sol s'allegra,
> Portando dentro accidioso fummo.

Es wäre höchste Zeit, daß jeder, der sich mit Dante beschäftigt, zu der Einsicht gelangte, daß die mittelalterliche Kunstlehre dem Wesen der Kunst nicht gerecht wird; sei es, daß sie, von Plotinos ausgehend, den Künstler

[1] Fr. Flamini, I significati reconditi della Commedia di Dante e il suo fine supremo, vol. I, Livorno 1903, und Avviamento allo studio della divina commedia, Livorno 1906, S. 25.

zum Propheten und Theologen, sei es, daß sie ihn mit Platon zum Lügner macht. Ein Kunstwerk entsteht weder dadurch, daß man einem allgemeinen Lehrbegriff eine individuelle Anschauung gleichsetzt (Allegorie), noch dadurch, daß man sich in eine mystische Idee jenseits des Anschaulichen versenkt (Vision und Ekstase), sondern dadurch, daß unser persönlicher Geist durch eigenste Tätigkeit die besonderen Eindrücke, die ihn von außen und innen bewegen, klar und anschaulich vor sich hinstellt. Weder in wissenschaftlichen Begriffen, noch in mystischen Ideen, sondern in der geistigen Eigenart unserer Anschauungen ruht die Schönheit. Ein Begriff kann nur auf wahr oder falsch, eine mystische Idee nur auf glaubhaft oder unglaubhaft, heilig oder profan beurteilt werden. Die Werte schön und häßlich, Form und Unform, Gestalt und Ungestalt beziehen sich einzig und allein auf das formende und gestaltende Vermögen unseres Geistes, d. h. sie treffen das Kunstwerk. Eine Ästhetik, die das Kunstwerk mit den Maßstäben der Wahrheit und Heiligkeit und schließlich gar mit denen der Nützlichkeit und Sittlichkeit mißt, leugnet die Existenz besonderer und autonomer ästhetischer Werte, ist also keine Ästhetik und kann nie und nimmer unserer Kunstkritik als Grundlage dienen.

Wer, wie es heutzutage Mode ist, den historischen Sinn soweit treibt, daß er die Dantesche Kunst mit dem Maß der Danteschen Kritik und Ästhetik beurteilt und abschätzt, der gleicht jenem armseligen Kerl, dem ein großmütiger Millionär in barem Golde ein Vermögen schenkte: er aber erklärte, des Geldes nicht froh zu werden, bevor man ihm nicht gezeigt habe, wie der Millionär diesen Schatz in seinen Papieren verrechne. — Reichlich und blank hat Dante das unvergängliche Gold seiner Kunst auf den Tisch der Nachwelt geschüttet. Daneben legte er das verstaubte Rechenbüchlein seiner

Ästhetik. Die Schulmeister aber wissen noch heute nicht, wonach sie greifen sollen.

Haben doch auch wir uns nicht enthalten können, in dem ästhetischen Rechenbüchlein unseres Wohltäters zu blättern. Wozu nur? Um zu sehen, ob der reiche Mann, wofern er besser gerechnet hätte, uns nicht noch größere Mengen Goldes hätte schenken können. Nicht was da ist — denn das getrauen wir uns, selbst zu zählen —, sondern was fehlt, wollen wir sehen. Mit andern Worten: die Kunstlehre Dantes dient uns, die Mängel und Fehler in seinem Gedicht zu verstehen. Eben weil seine Kunstlehre falsch ist, so kann sie sich nur an denjenigen Stellen geltend machen, wo auch seine Kunst falsch ist. Dort wo die Fehler sitzen, und nur dort, hat das von Dante geforderte allegorische Deutungsverfahren einzusetzen. Aus den Löchern des künstlerischen Gewandes blickt die philosophische Eitelkeit. Freilich, es ist leichter, dem Mann das Hemd über den Kopf zu ziehen und ihn in seiner begrifflichen Nacktheit zu demonstrieren, als in dem lebendigen Gewebe die kleinen Löcher und Lücken und was jedesmal dahintersteckt zu erkunden. Eine fortlaufende Erklärung der göttlichen Komödie, die den Kunstwert in seiner Eigenheit begreifen und die künstlerischen Mängel in ihrer philosophischen und psychologischen Bedingtheit als unpersönliche Allegorien und als persönliche Schwächen verstehen läßt, werde ich im zweiten Band dieser Arbeit zu geben versuchen.

Das verhängnisvollste Geschenk, das die thomistische Scholastik unserem Dichter gemacht hat, ist ihre doppelköpfige und negative Ästhetik. Zwischen Dante dem Künstler und Dante dem Kritiker herrscht jene Art von Feindseligkeit, wo der Eine von den Schlichen und Künsten des Andern gerade nur soviel weiß, als nötig ist, um gegenseitiges Mißtrauen und Mißverständnis zu er-

zeugen. Wenn schließlich doch der Künstler gesiegt hat, so verdankt er es seiner angeborenen und natürlichen Übermacht.

ζ) Angewandte Methode und Kosmologie des Thomismus.

Nachdem wir die Natur des thomistischen Symbolismus untersucht und als dessen Grundfaktoren einerseits rationalistische Allegorie und andererseits mystische Vision gefunden haben, ist es ein leichtes, sich die Rolle, welche diese Symbolik in der Welterklärung spielen wird, zu veranschaulichen. Das mystisch-visionäre Symbol stellt die höhere, das rationalistisch-allegorische die niedere Stufe dar. Daraus ergibt sich die Regel: alles Rationelle im Universum unterliegt der mystischen, alles Irrationelle der allegorischen Symbolik.

Rationell ist ihrer Natur nach die ganze menschliche Kulturarbeit. Darum wird sie, vermöge einer welthistorischen Vision, auf das mystische Symbol der jenseitigen Erlösung bezogen. Alles, was bei uns Vernünftiges geschieht, ist ein Fortschritt in der Erlösungsgeschichte der Menschheit. Etwaige irrationelle Kulturarbeiten aber, Lug und Trug, Aberglaube, Heidentum, Sinnenglück und, wie wir soeben sahen, profane Kunst, kurz alles, was Unvernünftiges bei uns geschieht, muß durch allegorische Deutung rationalisiert werden. Demnach erscheinen Lug und Trug als die negativen Anwalte von Forschung und Wahrheit, Aberglaube als das lockende Abbild der christlichen Religion, Sinnenglück als der Stachel zur Sittlichkeit, profane Kunst als die liebliche Hülle vernünftiger Begriffe usw. usw.

Irrationell seinem Wesen nach ist das ganze natürliche Geschehen. Darum wird es vermöge allegorischer Zergliederung und Abstraktion zu dem Zentralbegriff

eines natürlichen Vernunftzustandes (*status naturae integrae*) erhoben; ein Zentralbegriff, welcher bei Thomas und Dante der Sinnlichkeit gegenüber als natürliche Unschuld, der Gewalt gegenüber als Naturrecht, dem Schmerz, der Krankheit und dem Tod gegenüber als irdisches Paradies zutage tritt. Diese aus der *natura depravata* herauskonstruierte und rationalisierte *natura integra* wird nun ihrerseits wieder auf den mystischen Faktor der göttlichen Gnade zurück- und emporgeführt. Das geschieht vor allem in der Lehre, daß die paradiesische Glückseligkeit, Tugend und Weisheit des ersten Menschenpaares, im Grunde doch keine natürliche, sondern durch Gottes Gnade bedingte und durch seine Ungnade zu verscherzende Gabe gewesen sei.

In diesem Verfahren, das Irrationelle allegorisch zu rationalisieren und das Rationalisierte durch mystische Symbole zu sichern, hat der Thomismus das Mittel gefunden, mit sämtlichen Welträtseln fertig zu werden. Er ist aus seiner eigenen Methode heraus nirgends zu widerlegen. Indem die Vernunftbegriffe sofort in das Reich des Glaubens erhoben werden, hat der Gegner keine Zeit mehr, sie anzugreifen. So beruft sich der Thomismus der Kritik gegenüber auf den Glauben und dem Unglauben gegenüber auf die Kritik; bezwingt die irrige Meinung durch Philosophie, verbirgt sich aber vor der philosophischen Kritik hinter der Mystik des kirchlichen Dogmas. Mit einer bisher unerhörten Behendigkeit und Gewandtheit bewegt er sich in diesem circulus vitiosus.

Dante hat die Vorzüge der rationalistisch-mystischen Methode sehr zu schätzen gewußt. Er hat es sich deshalb auch nicht versagen können, in seiner „Komödie" dem heiligen Thomas selbst eine denkwürdige Gelegenheit zu geben, das trefflich geschulte Pferd seiner Beweisführung dem italienischen Publikum vorzureiten.

Thomas hatte, als er dem Dichter die Genossen seiner Seligkeit vorstellte, auf König Salomon hingewiesen und versichert, keiner sei so weise gewesen wie dieser.[1] Dagegen erhebt nun Dante seine Bedenken: Adam, der gottgeschaffene Mensch, und Christus, der Gottmensch, müssen doch wohl weiser gewesen sein. Thomas klärt den Zweifel in einer höchst merkwürdigen, scholastischen und zugleich poetischen Sprache, in einem Stil, der so recht zu der rationalistisch-mystischen Methode paßt. „Du glaubst“, sagt er zu Dante, „daß in jener Brust, aus der die Rippe gezogen ward (Adam), um die schöne Wange (Eva) zu formen, für deren Gaumen (Sündenfall) die ganze Welt bezahlt, und in jenem Andern, der, von der Lanze durchbohrt, nach rückwärts sowohl wie nach vorwärts solche Genüge tat, daß alle Schuld aufgewogen wird (Christus), das ganze Licht, dessen die menschliche Natur fähig ist (die höchste Weisheit), gegossen worden sei von jener Kraft, die Beide schuf (Gott). Und darum ist dir, was ich oben sagte, wunderbar, da ich erzählte, daß nicht Seinesgleichen fand das Gut (die Weisheit), das in dem fünften Licht (Salomon) verschlossen liegt. Nun öffne deine Augen zu meiner Antwort und sehen wirst du, daß dein Glaube und mein Satz sich zu der Wahrheit finden wie der Mittelpunkt zum Kreis. — Das, was nicht stirbt, und das, was sterblich ist, ist alles nur ein Abglanz der Idee, die unser Herr in Liebe aus sich selbst erzeugt. Denn jenes Lebenslicht (das Wort, d. h. Christus), das also von seinem Leuchter wandelt, daß es sich nicht trennt von ihm noch von der Liebe (heiliger Geist), die zu der Dreiheit sich vereint, wirft wie in einen Spiegel seine liebes-einigen Strahlen in neun Substanzen (Engelschöre), in dem es dennoch ewig Eines bleibt. Von hier aus steigt das Licht von Akt zu Akt hinab bis in

[1] Parad. X, 109 ff.

die fernesten Potenzen, so daß es nur noch kurze Zufälligkeiten schafft. Und diese Zufälligkeiten, mein' ich, sind die erschaffenen Dinge, die mit Samen oder ohne Samen der Himmel kreisend hervorbringt. Der Stoff derselben und der ihn knetet (der Himmelseinfluß), sind wandelbar, darum erglänzt er (der Stoff) bald mehr bald weniger unter dem Zeichen der Idee. So kommt's, daß eine und dieselbe Pflanze, je ihrer Eigenart zufolge, besser und schlechter fruchtet und ihr Menschen verschiedenen Geist zur Welt bringt. Wäre recht und pünktlich der Stoff gediehn, und wirkte stets der Himmel in seiner höchsten Kraft, so würde ganz des Siegels (der Idee) Licht erscheinen. Doch die Natur gibt's immerzu vermindert wieder, dem Künstler gleich, der gut veranlagt ist und dem die Hände zittern. Dort aber, wo die heiße Liebe (heiliger Geist) und das klare Licht (Christus) der ersten Kraft (Gottes) unmittelbar befähigen und prägen, dort wird die ganze Vollkommenheit erworben. So ward dereinst die Erde zu der ganzen animalischen Vollkommenheit erhoben (Schöpfung Adams); so ward die Jungfrau schwanger (Maria). Du siehst, ich billige deine Meinung, daß nie die menschliche Natur so ganz gewesen ist, noch sein wird wie in diesen zwei Personen."[1] — Salomon aber, führt Thomas weiter aus, sei nur unter den Königen und als König der ideale Typus des Weisen gewesen. — „Und dies (d. h. diese Unterscheidung des menschlich Natürlichen vom gottmenschlich Übernatürlichen) sei stets ein Hemmschuh deinen Füßen, auf daß du langsam, wie ein Müder, fortschreitest zu Ja und Nein, bevor du's nicht erkanntest. Denn der ist aller Toren niedrigster, der ohne Unterscheidung bejahet oder verneint, beim einen wie beim andern Schritt. Denn öfters kommt es vor, daß übereilte Meinung die falsche Wendung nimmt und

[1] Parad. XIII, 37—87.

der Affekt den Intellekt gefangen hält. Wer nach der Wahrheit fischt und hat die Kunst nicht, der stößt umsonst und gar sich selbst zum Schaden von dem Ufer, dieweil er schlimmer wiederkehrt, als er gegangen. Und davon legen offnes Zeugnis ab Parmenides, Melissos, Bryson, die gingen und den Weg nicht wußten, und ebenso Sabellius und Arius und andre Toren."[1]

Es ist bezeichnend, daß Thomas als solche, die mit falscher Methode forschten, drei griechische Denker anführt, die alle streng monistisch gerichtet waren: Parmenides, der die sinnliche Natur als wesenlosen Schein erklärte und nur das Begriffliche als Seiend gelten ließ, Melissos, der diese Lehre noch weiter trieb, und Bryson, der, wofern er zu der megarischen Schule des Euklid gehörte, ebenfalls dem Illusionismus huldigte.[2] Ihnen zur Seite stehen Sabellius und Arius als Begründer einer rationalistischen Auslegung der Dreieinigkeitslehre. Demnach wendet sich Thomas gegen den einseitigen Rationalismus, sei es, daß er in der Philosophie durch begriffliche Zersetzung der Wirklichkeit alle sinnliche Erfahrung zerstört, sei es, daß er in der Theologie durch allegorische Deutung der mystischen Symbole den Glauben gefährdet. Dieser einseitigen Methode gegenüber preist Thomas seine eigene Unterscheidung von Vernunft und Glaube, die ihm, um auf sein Beispiel zurückzukommen, erlaubt, die vollkommene von der unvollkommenen Natur und die Weisheit Christi von der Weisheit Salomons zu trennen, und dennoch beide in einen höheren Zusammenhang zu bringen.

Schwerlich aber hätte der historische Thomas die obige Frage nach derselben Art und Ordnung angefaßt und abgehandelt, wie es der Dantesche Thomas im Para-

[1] Par. XIII.

[2] E. Moore, Studies I, S. 117 f., hat in dieser Zusammenstellung eine aristotelische Reminiszenz entdeckt.

diese tut. Er hätte vermutlich, anstatt die göttliche Weisheit vor unseren Augen zu der menschlichen Weisheit herabsteigen zu lassen, zunächst das Wesen, die Aufgabe und die Grenzen dieser letzteren bestimmt; und von hier aus hätte er den Ursprung aus einer höheren Weisheit erschlossen, um dann endlich die Unterschiede der beiden Arten von Weisheit zu beleuchten. Kurz, der historische Thomas wäre weniger theologisch und weniger deduktiv vorgegangen als der Dantesche, obschon er im Grunde zu demselben Ergebnis gelangen mußte. Aber es läßt sich nicht verkennen, daß der Dantesche Thomas ziemlich viel mystischer aussieht als der historische. Das kommt in erster Linie wohl davon her, daß man im Paradies einem Gläubigen gegenüber anders argumentiert als auf Erden den Ungläubigen gegenüber. Damit dürfte die mystische Färbung des Danteschen Thomas zur Genüge aus der dichterischen Situation, in der er sich darstellt, erklärt sein. Aber es mag sein, daß noch ein anderes Moment mitgesprochen hat: nämlich daß Dante überhaupt mystischer veranlagt war als Thomas. Doch davon später.

Indem sich die thomistische Erkenntnislehre von der sinnlichen Wahrnehmung zum vernünftigen Begriff und von diesem zur mystischen Idee erhebt, vermag sie das Universum in seiner ganzen Ausdehnung zu umspannen. Unten die Natur: Steinreich, Pflanzenreich, Tierreich, kurz die Erde mit ihren vegetativen und animalischen Bewohnern. Um die Erde, die als Kugel gedacht wird, wölbt sich der Himmel mit seinen Gestirnen. Er umschließt die Natur, ist aber selbst nicht mehr Natur; er ist die räumliche Grenze zwischen der Erde und Gott, und zugleich das Medium, durch welches Gott auf die Erde wirkt. Seit Pythagoras der „Welt unter dem Monde“ mit ihren unvollkommenen und wechselnden

Gestalten den Sternenhimmel als die Welt der vollkommenen Bewegung und ewigen Harmonie gegenübergestellt hatte, haben Astronomie und Mathematik jahrtausendelang ihre metaphysische Bedeutung bewahrt. Der gestirnte Himmel war ein immateriell-materielles Reich geworden, ein Reich, das die griechische Philosophie mit Intelligenzen und die christliche Religion mit Engeln belebte. Die Intelligenzen sind Ideen; die Engel sind Symbole. Beide werden einander gleichgesetzt. Somit ist der Himmel auch dasjenige Reich, wo sich Begriff und Symbol, Vernunft und Glaube umarmen. Zur reinen Intelligenz wird auch die abgeschiedene Seele des Menschen; weshalb der Himmel nicht nur der Wohnort der Engel, sondern auch derjenigen Menschen ist, die ihrem Leib und damit aller Sündhaftigkeit abstarben.

Was den astronomischen Bau des Himmels betrifft, so hielten sich Thomas und Dante an das ptolemäische System. Um die Erdkugel als ihren gemeinsamen Mittelpunkt wölben sich und drehen sich mit verschiedener Geschwindigkeit zunächst sieben Himmelssphären, von denen jede einen Planeten trägt: der Erde zunächst der Mondhimmel, denn der Mond galt geradeso wie die Sonne als Planet; es folgen die Himmel des Merkur, der Venus, der Sonne, des Mars, des Jupiter und des Saturn. Um die Himmel der sieben Planeten kreist der Fixsternhimmel, über dem sich als neunter der bewegliche oder der Kristall-Himmel mit höchster Geschwindigkeit dreht. Dieser ist unsichtbar, d. h. er trägt keine Sterne. Er vermittelt seine Bewegung den übrigen Sphären. Die vermittelnde Kraft sind die von acht Engelschören dargestellten Intelligenzen. Sie haben hier ihren Sitz, und jede von ihnen teilt einer der unteren Sphären diejenige Geschwindigkeit mit, die ihr zukommt. Der höchste und neunte Engelschor aber, die Seraphim, schöpfen aus der unmittelbaren Anschauung Gottes und aus der Liebe zu

ihm jene Urkraft der raschesten Bewegung des neunten Kreises oder *primum mobile*. Jenseits der Kristallsphäre des *primum mobile* liegt der überhimmlische empyreische Himmel, der Sitz der Gottheit. Ewig und regungslos ruht er in sich selbst, jenseits von Raum und Zeit. Zeit und Raum werden durch die unteren neun Himmel und ihr harmonisch-musikalisches Kreisen bestimmt und umgrenzt. Dieses Kreisen ist bei den Planetenhimmeln ein doppeltes: erstens die tägliche Bewegung von Ost nach West, zweitens die ekliptische Bewegung von West nach Ost. Die allgemeine Bewegung von Ost nach West, nahm man an, sei die Ursache der Konstanz und Unabänderlichkeit der natürlichen Vorgänge, während die Bewegung der Ekliptik den Wechsel von Geburt und Tod, Erzeugung und Entstehung bestimme. Die ekliptische Bewegung wird den Planetenhimmeln vom Fixsternhimmel, dem langsamsten aller Himmel, die tägliche Rotation wird ihnen vom *primum mobile*, dem raschesten aller Himmel, mitgeteilt; so daß man das *primum mobile* als den Erhalter, den Fixsternhimmel als den Verwandler des irdischen Geschehens und der menschlichen Geschicke bezeichnen darf.[1]

Dieses großartige, mystische und doch gesetzmäßige Schauspiel der Himmelssphären und Himmelschöre, die zwischen Gott und Mensch in handgreiflichster Weise vermitteln, hat mächtig auf die Phantasie unseres Dichters gewirkt. Wie oft begeistert er sich an dem Gedanken und am Bild des gestirnten Himmels, der ihn

[1] Auf die Entwicklungsgeschichte dieser Lehre näher einzugehen, ist hier nicht der Ort. Eine knappe Skizze der allmählichen Entstehung der thomistischen Kosmologie findet man in Philaletes' Übersetzung der göttlichen Komödie, a. a. O., Bd. III, S. 12 ff.; eine lichtvolle Darstellung der Danteschen Astronomie bei Edw. Moore, Studies in Dante, third series, Oxford 1903, S. 1 ff.

mit den seligen und erhebenden Gefühlen der traulichen Nähe und der fernen Herrlichkeit Gottes erfüllte. Keine Seite des Universums vermochte in gleicher Weise seinen grübelnden Verstand wie seine spekulative Einbildungskraft zu beschäftigen und zu beglücken. Hier konnten die feindlichen Kräfte seiner Seele zur Ruhe kommen; denn hier war wissenschaftliche Exaktheit und Abstraktheit mit dichterischem Zauber vereinigt. Beim Bau seines Inferno und Purgatorio war er immer wieder zu qualvollen allegorischen Konstruktionen gezwungen; hier aber wird ihm die Wirklichkeit von selbst zum religiösen Symbol. Schon als er sein „Convivio“ schrieb, konnte er es sich nicht versagen, über dieses Himmelsgebäude einige selbständige Deutungen und Phantasien laut werden zu lassen.[1]

Sobald die Scholastik anfing, das Universum unter dem astronomischen und mathematischen Gesichtswinkel zu betrachten, ließ sich der Gedanke einer ewigen, raumerfüllenden Materie nicht mehr zurückweisen. Averroes hatte entschiedener als alle anderen damit Ernst gemacht. Dem ewigen und unerschaffenen Gott stellte er die ewige und unerschaffene Materie entgegen. — Eine zeitlich begrenzte Materie widerstrebte der Vernunft; eine unge-

[1] Aus welchen Büchern Dante im einzelnen seine astronomischen Kenntnisse schöpfte, ist nur zum Teil entschieden. Vor allem kommen in Frage die Elementa oder Rudimenta astronomica des Alfraganus und die astronomischen Schriften des Albertus Magnus. Daß er das De Caelo et Mundo des Aristoteles nach dem Kommentar des Thomas von Aquino studierte, ist von Chistoni, La seconda fase del pensiero dantesco, Livorno 1903, wahrscheinlich gemacht worden. Daß er das Institutionis musicae des Sev. Boethius gekannt habe, sucht Rocco Murari, Dante e Boezio 1905, S. 228 und 391, freilich mit schwachen Gründen, zu erhärten.

schaffene Materie verletzte den Bibelglauben. Auch hier hoffte Thomas mit den Gegensätzen fertig zu werden. und er vereinigte durch sinnreiche Windungen den Schöpfungsgedanken mit dem Ewigkeitsgedanken.

Er unterscheidet eine Schöpfung aus dem Nichts (ex nihilo) und nach dem Nichts (post nihilum), d. h. in moderne Sprache übersetzt: eine metaphysische und eine empirische Schöpfung. Die letztere ist, wie Thomas sehr scharf und richtig gesehen hat, ein widervernünftiger Begriff. Seit es Zeit und Raum gibt, gibt es auch Bewegung und Materie; denn Zeit und Raum entstehen eben erst durch Bewegung und Materie. Darum sind Bewegung und Materie geradeso unendlich wie Zeit und Raum. Aber, und auch das hat Thomas richtig gesehen. es gibt ein Jenseits von Zeit und Raum. Der Übergang von diesem Jenseits in das zeiträumliche Diesseits ist metaphysische Schöpfung oder, wie der unglückliche Terminus heißt, Schöpfung ex nihilo. Diese Schöpfung ist zeitlos und successionslos, d. h. sie findet, metaphysisch gesprochen, fortwährend, empirisch gesprochen, niemals statt. Sie kann nur gedacht, ja sie muß sogar gedacht werden, aber man kann sie nicht vorstellen. Klarer und schärfer läßt sich der Unterschied von metaphysischer Wesenheit und empirischem Sein, von dem, was gilt, und dem, was geschieht, überhaupt nicht bezeichnen. Freilich ist damit jede Schöpfungsmythe beseitigt und für das Buch der Genesis kein Raum mehr.

Vor dieser Folgerung mußte der katholische Denker zurückschrecken. Er hat sich mit einem gewandten Kniff, aber mit einem Kniff, hinausgeholfen. Wenn der Begriff einer Schöpfung nach dem Nichts (post nihilum) ein unvernünftiger ist, so will das nur heißen: er kann philosophisch nicht bewiesen werden; er ist logisch nicht notwendig. Möglich ist er darum doch. Wir können eine empirische Schöpfung der Materie nicht denken:

trotzdem kann sie stattgehabt haben. Hat sie aber stattgehabt, so weiß die Vernunft davon gar nichts. Nur die Offenbarung kann es uns lehren, und tatsächlich hat sie es uns gelehrt. Also hat Gott die Welt nicht nur aus dem Nichts, sondern auch nach dem Nichts geschaffen. Also hat es eine Zeit vor der Zeit gegeben, und das Geburtsjahr der „ewigen“ Materie läßt sich auf Grund der Bibel berechnen. Dieser Widerspruch, der das unendliche Schauspiel der Natur auf einige lumpige Jahrtausende beschränkt, hat sogar unseren Dichter eine Zeitlang stutzig gemacht.

Es ist im Grunde der alte Widerspruch, der uns hier, nachdem wir das thomistische System, soweit es für uns in Frage kommt, durchlaufen haben, am handgreiflichsten entgegentritt: der Widerspruch von Selbständigkeit und Abhängigkeit der Vernunft. In der Psychologie erschien er als Widerspruch von Leib und Seele, in der Kunstlehre als Widerspruch von Allegorie und Symbol, und in der Kosmogonie als Widerspruch von Ewigkeit und Schöpfung. Immer wieder wird das, was wir wissen können, durch das, was wir glauben sollen, durchkreuzt und durchquert; so daß schließlich nichts mehr als gewiß und das Unmittelbarste, die sinnliche Wirklichkeit, auf die wir täglich mit der Nase stoßen, als das Fraglichste erscheint. Die Welt der Erscheinung wird vom Thomismus als ein sicheres Datum hingenommen, ihre anschauliche Erkenntnis aber vermag er nicht zu erklären. Es fehlt der ästhetische Unterbau, auf den sich die Logik stützen könnte. Darum muß sie sich an die Offenbarung hängen und schwebt in der Luft.

e) Der franziskanische Mystizismus.

Bei dieser Sachlage war es schließlich nur konsequent, wenn man die übersinnliche Offenbarung zur Grundlage der vernünftigen sowohl wie der sinnlichen

Erkenntnis machte. Diesen Schritt haben die franziskanischen Mystiker getan. Bonaventura, Roger Bacon und Duns Scotus führen die Bewegung der Victoriner zu einem bald mehr bald weniger ausgeprägten Gegensatz zum Thomismus weiter. Dante hat nur die Schriften des ersten gekannt und scheint von den folgenschweren Gedanken der zwei nordischen Philosophen unberührt geblieben zu sein.[1]

Es waren wohl eher die unglücklichen Wechselfälle seines Lebens als ein mangelndes Interesse für mystische Spekulation, was ihn verhinderte, sich mit diesen großen Denkern bekannt zu machen. Dazu kommt, daß der Streit zwischen Thomisten und Scotisten erst zu Anfang des 14. Jahrhunderts sich in seiner ganzen Heftigkeit entfaltete, also zu einer Zeit, da Dante sich über seine Weltanschauung klar geworden war und etwa im 40. Jahre seines Lebens stand. Die systematische Wendung zum Thomismus hatte er vollzogen, und es ist nicht zu erwarten, daß ein Mann wie Dante mit 40 Jahren noch die logische Grundlage seiner Philosophie verläßt. Jener Mystizismus, der damals modern wurde und berufen war, dem Nominalismus und den Naturwissenschaften zum Sieg zu verhelfen, hat nur noch das Gemüt, aber nicht mehr den Verstand unseres Dichters ergriffen. Er rauscht und säuselt wie ein warmer Hauch in den beweglichen Wipfeln der Dichtung, deren philosophische Wurzeln in die Vergangenheit hinabgreifen. Gerade die tiefsten und zukunftsreichsten Gedanken der franziskanischen Mystik hat Dante nicht mehr mitgedacht. Er konnte sie bei Bonaventura auch nur im Keime, nicht in der vollen Reife des Bewußtseins finden.

---

[1] Daß er den Roger Bacon benutzt, aber aus Verachtung gegen die Engländer totgeschwiegen habe, ist die Vermutung eines offenbar sehr englischen Gelehrten, des Dr. Liddon.

Wenn der letzte Zweck der Vernunft die göttliche Offenbarung ist, so muß auch die erste Grundlage der Vernunft schon Offenbarung sein. Diese allein ist Zweckursache, d. h. Quelle und Gegenstand zugleich. Es gibt im Entwicklungsgang unserer Erkenntnis keine einzige Stufe, welche nicht schon eine Form der Offenbarung darstellte. Erkenntnis ohne Offenbarung ist Irrtum auf sämtlichen Erkenntnisstufen. All unser geistiges Leben, sofern es sich auf die Wahrheit richtet, ist für Bonaventura ein *Itinerarium mentis in Deum.*

Während Thomas drei, ihrer Qualität nach grundverschiedene Erkenntnisstufen unterscheidet: 1) sinnliche Wahrnehmung, 2) Verstand resp. Vernunft und 3) göttliche Offenbarung, sind die Mystiker von jeher bestrebt gewesen, diese qualitativen Unterschiede zu verwischen und sie in quantitative aufzulösen. In dieser Absicht hat schon Hugo von St. Victor zwischen jede der drei herkömmlichen Stufen ein Mittelglied eingeschoben.[1] Bonaventura ist ihm darin gefolgt. Seine ganze Erkenntnislehre ist in dem folgenden Satz des *Itinerarium mentis in Deum* zusammengefaßt: „Neben den sechs Graden des Aufstiegs zu Gott gibt es sechs Grade des Seelenvermögens, durch die wir vom Niedersten zum Höchsten, vom Äußeren zum Innersten, vom Zeitlichen zum Ewigen aufsteigen. Sie heißen: *sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, apex mentis* oder *synderesis scintilla.* Diese Grade sind uns von Natur eingepflanzt, durch Schuld entstellt, durch Gnade wieder hergestellt, durch Gerechtigkeit zu reinigen, durch Wissenschaft zu üben, durch Weisheit zu vervollkommnen.“[2] Schon der niedrigste Grad, die sinnliche Wahrnehmung, offenbart uns

[1] In seinem Benjamin major (Arca mystica).

[2] Vgl. außerdem Bonaventuras De reductione artium ad theologiam.

„die Spuren, in denen wir wie in einem Spiegel unsern Gott erkennen". Schon die unmittelbare Anschauung der täglichen Wirklichkeit hat etwas Mystisches, Visionäres, Transzendentes; schon die unterste Erkenntnisstufe enthält die höchste, den *Apex mentis* im Keime.

Von diesem einheitlichen und mystischen Zug nach oben ist auch die göttliche Komödie nicht unberührt geblieben. Ähnlich wie Bonaventura durch Einschieben von Mittelgliedern dem Stufengang der Erkenntnis eine straffere Kontinuität zu geben suchte, so hat auch Dante zwischen die Hauptvertreter übersinnlicher Erkenntnis, Virgil und Beatrice, einige Mittelspersonen eingeschaltet. Über Virgil, den heidnischen Dichterphilosophen, stellt er Statius, den bekehrten Dichterphilosophen; über Beatrice, als die spekulative Weisheit, setzt er den heiligen Bernhard, als die intuitive und gläubige Weisheit, und zwischen Virgil und Beatrice schiebt er die merkwürdige symbolische Gestalt der Mattelda. All diese Mittelspersonen haben einen Übergangszustand und einen verhältnismäßig kurzen Augenblick im Aufstieg der Seele zu Gott zu veranschaulichen. Ihnen allen eignet ein ausgesprochen mystisches Wesen. Statius neigt mehr zu der kontemplativen, Mattelda mehr zu der praktischen Mystik, und in Bernhard vereinigen sich beide Richtungen. Es ist unverkennbar, daß Dante diesen Gestalten eine ähnliche erkenntnistheoretische Funktion zuteilen wollte, wie Hugo und Bonaventura ihren Mittelgliedern zwischen Verstand und Offenbarung und schließlich der höchsten Stufe des *Apex mentis* zugeteilt haben.

Damit ist freilich noch nicht erwiesen, daß Hugo und Bonaventura den unmittelbaren Anlaß zu der Vermehrung geistlicher Führer in der göttlichen Komödie gegeben haben. Wohl aber darf man mit Sicherheit annehmen, daß diese Gestalten einer mystischen Absicht ihr Dasein verdanken. Im übrigen werden auch sie

sich, so wenig wie Virgil und Beatrice, restlos in einen erkenntnistheoretischen Begriff umsetzen lassen. Reine Allegorien mag man immerhin versuchen, auf glatte Begriffe zu bringen. Aber überall, wo dichterische Phantasie ein Symbol geschaffen hat, wird man sich mit schnell fertigen rationalistischen Deutungen nicht begnügen dürfen, sondern auf die tiefere Absicht des Dichters zurückgehen müssen. Eine reine Allegorie ist weder Statius, noch Mattelda, noch Bernhard. Darum kann auch keine dieser Gestalten einen bewußten Gegensatz oder Protest der mystischen gegen die scholastische Erkenntnislehre bezwecken.

Ein offenkundiger Widerspruch zwischen der Lehre des Thomas und derjenigen des Bonaventura ist ja nicht einmal vorhanden. Beiden gilt das Ziel der Erkenntnis als ein jenseitiges, beiden der Gang der Erkenntnis als ein stufenweiser; beiden besteht die höchste Stufe in spekulativer und intuitiver Erkenntnis der Gottheit. beide überlassen schließlich der natürlichen Vernunft eine gewisse Selbständigkeit. Es wird deshalb den katholischen Gelehrten immer ein leichtes sein, die Systeme der beiden Heiligen als übereinstimmend in ihren Grundzügen zu erweisen.[1] Dante selbst hat sie in der Hauptsache für übereinstimmend gehalten. Er hat zwar die franziskanische sowohl wie die dominikanische Richtung in ihrer Eigenart erkannt und die Ordensstifter Franziskus und Dominikus trefflich gekennzeichnet:

> Der Eine glühte in seraph'scher Liebe,
> Der Andre war durch Weisheit schon auf Erden
> Ein Abglanz cherubinischen Lichtes.[2]

[1] Das ist z. B. Hettinger in ziemlich einwandsfreier Weise gelungen in seinem De Theologiae speculativae et mysticae connubio in Dantis praesertim trilogia, Würzburg 1882.

[2] Par. XI, 37 ff.

Aber wenn er auch den Gegensatz, der sich zwischen beiden Richtungen immer stärker herausbilden mußte, geahnt hat, so möchte er ihn doch verwischt und ausgesöhnt wissen. Er kann sich nicht genugtun in der Versicherung, daß Dominikaner und Franziskaner im Grunde doch demselben, einigen Ziele nachstreben.

Vom Einen will ich sprechen, denn auf Beide
Bezieht sich's, wenn man Einen, gleichviel welchen, preist;
Dieweil sie einem Ziel entgegenwirkten.[1]

Und im nächsten Gesang heißt es noch einmal:

Wo Einer ist, soll auch der Andre stehen,
Damit, wie Beide für ein Einziges kämpften,
Vereinigt auch ihr Ruhm erglänzen möge.[2]

Um die Einigkeit der Beiden recht eindringlich darzutun, wird das Lob des heil. Franziskus dem Dominikaner Thomas und das Lob des heil. Dominikus dem Franziskaner Bonaventura in den Mund gelegt.

Freilich, solange man nur den allgemein christlichen Zweck im Auge hat, oder auch nur den äußeren Bau der beiden Lehrsysteme betrachtet, läßt sich eine weitgehende Ähnlichkeit feststellen. Denn wie alle katholische Lehre, so haben auch die großen dominikanischen und franziskanischen Systeme den Vorzug der Schmiegsamkeit und Elastizität. Der Mystiker kann sich in dem Gebäude des Thomas und der Philosoph schließlich auch in dem des Bonaventura ein Arbeitszimmer einrichten und sich leidlich wohlbefinden. Aber bei Thomas muß der Mystiker mit dem Dachstock und bei Bonaventura der Philosoph mit dem Entresol vorlieb nehmen.

Nicht auf das, was in einem System geduldet wird und möglich ist, sondern darauf, wo das Ganze hinaus-

---

[1] Ebenda Vers 40 ff.

[2] Par. XII, 34 ff.

zielt, kommt es an. Die Tendenz des Bonaventura aber ist der Philosophie feindlich. Philosophische Spekulation wird von ihm als ein notwendiges und gefährliches Übel hingenommen; denn sie kann zum Verständnis der Kirchenväter, insbesondere des Augustin nicht wohl entbehrt werden. Man beschäftigt sich mit ihr, um sie los zu sein.

In seinem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus behandelt Bonaventura die Frage, ob uns die Wissenschaft oder der Glaube eine größere Gewißheit gewähre.[1] Dabei unterscheidet er zwei Arten von Gewißheit: die *certitudo speculationis,* welche sich auf den Intellekt, und die *certitudo adhaesionis,* welche sich auf den Affekt bezieht. In jener ist die Wissenschaft dem Glauben, in dieser der Glaube dem Wissen überlegen. Bonaventura gesteht ohne weiteres zu, daß es unmittelbar einleuchtende wissenschaftliche Wahrheiten gibt. Dieses Geständnis aber entkräftet er sofort wieder durch die Antithese, daß die spezifische Gewißheit des Glaubens, die *certitudo adhaesionis,* dennoch eine höhere und stärkere sei. Den Gläubigen vermögen weder Versprechungen noch Marterqualen von seiner Gewißheit abzubringen; wogegen man den Geometer, der für einen mathematischen Lehrsatz in den Tod gehen wollte, für einen Toren halten müsse. Übrigens scheint Bonaventura geahnt zu haben, daß dieses Beispiel eher den Vorrang der mathematischen über die mystische Gewißheit bekräftigt als umgekehrt. Denn eine Wahrheit, für die man nicht zu kämpfen, noch zu sterben braucht, trägt ihren Beweis in sich selbst, nicht in ihren Bekennern, ist also sozusagen gewisser als die andere. Darum verwirft Bonaventura schließlich jede Wertschätzung der

[1] Sententiarum lib. III, dist. XXIII, art. I, quaest. IV.

Wissenschaften nach den Graden ihrer Gewißheit. Es ist falsch, sagt er, daß eine Wissenschaft desto wertvoller *(nobilior)* sei, je größer ihre Gewißheit. Die Gewißheit der Mathematik ist größer als die der Theologie; dennoch ist Theologie wertvoller als Mathematik. Es ist besser. von Gott nur weniges, als von dem gestirnten Himmel oder von der Erde alles zu wissen. Damit ist das Maß für den Wert der Wissenschaft kein theoretisches, also kein wissenschaftliches mehr, sondern ein praktisches. Die Theologie wird von Bonaventura als vorwiegend praktische Weisheit und die letzte Vereinigung des Mystikers mit seinem Gott als ein Akt des Willens, und zwar des menschlichen sowohl wie des göttlichen, eingeschätzt. Schon der Ausdruck „synderesis scintilla“ besagt es.[1]

Demnach sollte man annehmen, Bonaventura gebe dem Willen den Vorrang vor dem Intellekt. Tatsächlich tut er es und tut es nicht. Wie er mit Thomas darin einig ist, daß der Vernunft die Priorität vor der Offenbarung gebührt, so bekennt er sich auch in seiner Psychologie und Ethik noch zu dem alten Lehrsatz: *affectus sequitur intellectum,* der Intellekt hat die Priorität vor dem Willen. Aber eben weil Offenbarung und Wille zeitlich das Spätere sind, so gelten sie metaphysisch als das Wertvollere. Sie werden schließlich das Ausschlaggebende *primum* und *ultimum datum.*

Es ist durchaus in der Ordnung, daß der Wille, dem in der Theorie der zweite Platz gebührt, in der Praxis den ersten bekomme. Aber es ist nicht in der Ordnung, daß man aus dem praktischen Primat des Willens wieder theoretische Rückfolgerungen ziehe, um die Phi-

[1] Vgl. Kahl, a. a. O., S. 69 ff. Über den Begriff der Synderesis vgl. H. Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. Rostock 1891, sowie Zeitschrift für Kirchengeschichte Gotha 1893, XIII, 4, S. 535 ff.

losophie zu entwerten, die Vernunft zu verdächtigen, den theoretischen Primat des Intellekts zu untergraben. Dieses doppelte und falsche Spiel hat Bonaventura mit einfachem Herzen und in aufrichtigster Absicht gespielt. Eben darum nannten wir ihn einen Feind der Wissenschaft. Man könnte ihn vielleicht besser mit einem Kinde vergleichen, das die festlich geschmückten Lakaien und Vorreiter des Königs für den König selber nimmt; denn in aller geistigen Arbeit, die der letzten Offenbarung vorangeht, erblickt er schon etwas Mystisches und Geoffenbartes.

Nun kann man bei Dante, und besonders in seinem Paradiso, mehr als eine Stelle finden, wo profane Wissenschaft vom praktischen und mystischen Gesichtspunkt aus beurteilt, d. h. verurteilt wird. Sogar Thomas, der Philosoph, muß herhalten, um es als höchsten Gipfel der Weisheit zu preisen, wenn man, wie König Salomon tat, nicht um nutzlose Fragen der Angelologie, der Dialektik und Physik sich bekümmert, sondern nur um das, was man zu seinem Berufe nötig hat.[1] Und von Pier Damiani läßt sich der Dichter auf seine Frage, wie die Freiheit des Willens mit der Prädestination verträglich sei, die denkwürdige Antwort erteilen:

> Sogar die klarste Seele unsres Himmels,
> Der Seraph selbst, der tiefer in die Gottheit schaut als Alle,
> Vermöchte deiner Frage nimmer zu genügen.
> Denn, was du wissen willst, liegt weit im Abgrund
> Des ewigen Entschlusses, wohin kein Blick
> Erschaff'ner Wesen dringt.
> Und das berichte du, wann du hinabsteigst,
> Dem ird'schen Volk; daß man sich nicht erkühne,
> Nach solchem Ziel die Füße zu bewegen.

[1] Par. XIII, 94 ff.

Der Geist, der hier erglänzt, qualmt trüb auf Erden[1],
Wie soll er also dorten das vermögen,
Was er, da ihn der Himmel aufnahm, nicht vermag.[2]

Und Dante selbst bekennt vor dem Apostel Petrus, daß ihm neben dem „Syllogismus" des heiligen Geistes alle menschliche Beweisführung stumpf erscheine. Zahlreiche andere Stellen des Paradiso weisen bald mahnend, bald beschwichtigend auf die Grenzen und auf die Minderwertigkeit der menschlichen Vernunft hin und treten zu den eigenen philosophischen Studien des Dichters in offensten Widerspruch.

Logisch ist dieser Widerspruch überhaupt nicht zu beseitigen. Man kann ihn nur historisch und psychologisch erklären. Es ist derselbe Widerspruch, mit dem sich die scholastischen Systeme abquälten, und der die Mystiker zum Zweifel an der Vernunft getrieben hat. Die Mystiker haben den Widerspruch beseitigt, indem sie schließlich die ganze Scholastik beseitigten und den Bauplatz für eine neue Philosophie zubereiteten. In dieser Zerstörung der Scholastik ist ihnen Dante nicht mehr gefolgt. Seine Philosophie beginnt nicht mit dem Zweifel, sie endigt damit. Virgil wird erst entlassen, nachdem er seine Dienste geleistet hat. Auf die Grenze der Vernunft wird mit verstärktem Nachdruck erst hingewiesen, nachdem sie im Paradies überschritten ist. Wie die Erde, die ihn gebar, so erscheint nun auf kontemplativer Höhe auch die Vernunft dem mystischen Himmelsstürmer als ein kleines verächtliches Pünktchen.

[1] So vergleicht auch Hugo von St. Victor an einer Stelle, die ich nicht mehr zu finden vermag, die drei Stufen des Geistes mit einem Feuer, das auf dem Holzscheit dampft, sodann sich in klarer Flamme und schließlich als reine Feuersubstanz ohne flammende Formen darstellt.

[2] Par. XXI, 91 ff.

Durch alle sieben Sphären kehrt' ich abwärts
Das Aug', und winzig sah ich diesen Erdball,
Und mußte lächeln über seine Ärmlichkeit.
Und jenen Ratschluß muß ich preisen,
Der ihn verachtet. Wahrhaft trefflich heißt,
Wer anderswohin trachtet.[1]

Alles, was im Paradiso und zum Teil auch schon im Purgatorio gegen die Gültigkeit der Vernunftschlüsse vorgebracht wird, ist im Grunde der Ausfluß einer mystischen Stimmung, aber keiner mystischen Philosophie. Wie unsere Vernunft den verklärten Seligen dort oben erscheint, hat für uns Sterbliche ebensowenig einen unmittelbaren Wert als die Frage, wie sich unser Erdball von ihren Himmeln aus darstellt. Der jenseitige Standpunkt mit seiner neuen Perspektive ist geeignet, uns vorübergehend über uns selbst hinauszuheben, uns in eine freiere Stimmung zu versetzen, uns die Schranken des eigenen Wesens lächelnd überblicken zu lassen. Weiter nichts. So und nicht anders liegen die Dinge bei Dante. Seine Mystik ist die Ironie der Vernunft über sich selbst; sie ist der elegische und sehnsüchtige Humor des Philosophen, aber nicht sein Selbstmord.

Wir haben gesehen, wie bei Thomas die Vernunft, indem sie sich ihre eigenen Schranken zum klaren Bewußtsein brachte, nüchtern, tüchtig und selbständig ward. Nun zeigt es sich, daß gerade aus dem Bewußtsein der eigenen Schranken eine mystische und antiphilosophische Stimmung hervorquillt. Was hier mit der Danteschen Philosophie vorgeht, das hat jeder klare und reife Mensch an sich selbst erfahren. Je genauer man sich kennt, desto ruhiger darf man sich auf die eigene Kraft verlassen, und desto schmerzlicher muß man der eigenen Schwäche mißtrauen.

[1] Par. XXII, 133 ff.

Der Baum der Selbsterkenntnis trägt eine süße und eine bittere Frucht. Von beiden Früchten hat Virgilio, der Vertreter der Danteschen Philosophie, gegessen. In ihm hat Dante den Widerspruch, den seine Logik nicht lösen konnte, durch eine der einfachsten und tiefsten psychologischen Wendungen künstlerisch harmonisiert.

Die logischen Folgen der Mystik sind, wie der weitere Verlauf der mittelalterlichen Gedankenwelt beweist, Individualismus, Nominalismus, Voluntarismus und Skeptizismus. Diese Folgen hat Dante nicht mehr gezogen. Darum ist der mystische Einfluß auf seine Philosophie ein sekundärer geblieben. Wir vermögen nur mystische Bruchstücke, keine mystische Grundlage in seinem System zu erkennen. Eben weil die Mystik in dem System keinen Raum fand, hat sie sich mit Macht über die ganze Dichtung ergossen.

Selbst der wichtigste mystische Gewährsmann Dantes, Bonaventura, hat nur teilweise und zögernd diese Folgerungen gezogen. Der einzige philosophisch bedeutsame Punkt, in welchem Bonaventura mit vollem Bewußtsein vom Thomismus abweicht, scheint mir seine Lehre von der Materie zu sein. Wie Thomas, so unterscheidet auch er die geformte von der ungeformten Materie, oder die Materie als Substanz (Potenz plus Akt) von der Materie als logischem Begriff (reine Potenz). Die letztere existiert in Wirklichkeit nicht, kann also auch von Gott nicht geschaffen sein. Schöpfung ist ja gerade erst die Vereinigung von Potenz und Akt. Also ist alle Materie geformt und alle geschaffene Form materiell. Nur Gott, die ungeschaffene Form und der reine Akt, ist immateriell. Im übrigen aber gibt es keine immateriellen Formen. Darum ist die Materie auch kein Defekt, sondern etwas Positives, das allen geschaffenen Wesen, auch den allergeistigsten, zugrunde liegt. So führt die Schöpfung *post nihilum*,

welche Thomas nur unter dem Zwang des Dogmas gelten ließ, bei Bonaventura, der mit dem Dogma Ernst macht, zu dem Begriff einer geistigen Materie oder eines materiellen Geistes.

Was ist nun dieser abstrakte Weltstoff, dieses letzte Prinzip aller Wirklichkeit, das die körperlichen sowohl wie die geistigen Wesen umfaßt? Was ist dieses Prädikat, das, auf sämtliche Geschöpfe angewandt, sie alle in eine gemeinsame und einheitliche Beziehung zu ihrem Schöpfer zu bringen geeignet ist? Was ist dieses letzte und blasseste Accidenz, das sämtlichen Substanzen anhaftet? Es ist die Zahl, die numerische Einheit mit ihrer Fähigkeit, sich in Vielheiten zu differenzieren.

An der Zahlensymbolik hat das ganze Altertum und das ganze Mittelalter seine Freude gehabt; aber nirgends war sie besser zu Hause als im Franziskanerorden.

Ihre Verbreitung und Beliebtheit erklärt sich wohl daraus, daß sie an und für sich zu keiner bestimmten Weltanschauung verpflichtet. Freilich ist sie in letzter Linie naturalistischen Ursprungs; aber sie stellt sich willig auch in die Dienste entgegengesetzter Gedankenrichtungen. Demnach können wir schon von den ältesten Zeiten an eine naturphilosophische und eine geschichtsphilosophische Zahlensymbolik unterscheiden. Die erstere findet sich bei den Babyloniern und Pythogoräern, die letztere bei den Persern und Juden besonders ausgebildet. Dort knüpft sie sich an die Astronomie und hier an die Eschatologie.

Das merkwürdigste eschatologische Gebäude aber, das im mittelalterlichen Italien errichtet wurde, ist dasjenige des calabrischen Abtes Joachim von Fiore († 1202), welchen selbst unser Dante allen Ernstes für einen Propheten hielt.[1] In seinen Schriften feiert die zahlensymbolische Konstruktion der Welt- und Erlösungsgeschichte

[1] Par. XII, 140.

die tollsten Orgien.[1] Die joachimitischen und pseudojoachimitischen Traktate sind bekanntlich von den Franziskanern der strengeren Observanz aufs eifrigste studiert, erweitert und ausgedeutet worden. Seither gehört die Zahlensymbolik zum spezifischen Erbteil der franziskanischen Theologie. Die Franziskaner sind es vor allem gewesen, die diese Spielerei in weitere Kreise trugen. Bonaventura fand also die naturalistische Zahlensymbolik als geschichtsphilosophische Methode aufs reichlichste ausgebildet. Durch seine Lehre von der geistigen Materie hat er ihr nun auch den „wissenschaftlichen" Grund und Boden geschaffen.

Man wird darum nicht irre gehen, wenn man behauptet, daß die Zahlensymbolik, welche Dante als ein unentbehrliches Mittel seiner künstlerischen Darstellung geschätzt hat, in der Hauptsache das Geschenk der franziskanischen Mystik ist. Dante hat sie übernommen, und nicht nur in der „Komödie", sondern schon in seinem Jugendwerk, in der „Vita Nuova", reichlich verwendet, hat sich aber ernstliche Gedanken über die logischen und metaphysischen Grundlagen dieses Verfahrens schwerlich gemacht. Die Lehre von der geistigen Materie hat er ja so wenig wie Thomas zu der seinigen erhoben. Wenn er die Seelen mit einem Luftkörper ausstattet, so ist das, wie wir sahen, in der Hauptsache ein poetisches Bild und hat mit der Urmaterie schon deshalb nichts zu tun, weil ein Luftkörper keine Zahl ist.

So bestätigt es sich uns von neuem und zum letztenmal, daß die franziskanische Mystik unserem Dichter zwar eine Fülle von Stimmungen und Darstellungsmitteln, aber keinen einzigen systematischen Gedanken geliefert hat. Soweit der Mystizismus zum System gehörte, war er

[1] Vgl. F. Tocco, L'eresia nel medioevo, Florenz 1884, S. 319 ff.

bereits von Thomas aufgenommen und eingegliedert worden. Da es nun aber Philosophie überhaupt nur als System, d. h. als logische Ordnung, und nicht als Unordnung gibt, so ist die Philosophie unseres Dichters keine andere als diejenige des heiligen Thomas.

5. Dante als Philosoph.

a) Motiv und Anlaß zum Studium.

Wenn Dantes Philosophie die thomistische ist, wozu dann eine besondere Betrachtung über Dante als Philosoph? Nun, eben weil der Philosoph etwas anderes ist als die Philosophie, die persönliche Aneignung des Systems etwas anderes als das System an und für sich. Warum hat sich Dante zum Thomismus und nicht zum Averroismus oder zum Mystizismus oder zu einer anderen Weltanschauung seines Zeitalters entschlossen? Wie ist er zum Thomismus gekommen? Was hat ihm besonders daran zugesagt? Welche Rolle hat er in seinem Seelenleben gespielt? Dies die Fragen, die nun gelöst sein wollen.

Auf schmerzlichen Umwegen ist Dante zu Thomas gekommen.

„Nachdem die Wonne meiner Seele (Beatrice) für mich verloren war, überkam mich Einsamen die Trauer, so daß kein Trost mir half. Jedoch nach einiger Zeit suchte mein Geist, der auf Genesung sann — denn weder eigener noch fremder Trost konnte helfen —, nach einem Weg, den andere Trostlose, um sich zu trösten, gegangen waren. Und ich begann jenes Vielen unbekannte Buch des Boethius zu lesen, mit dem er sich in Gefangenschaft und Verbannung getröstet hatte. Und als ich hörte, daß auch Tullius ein ähnliches Buch geschrieben hatte, in dem er, von der Freundschaft handelnd, einige tröstende Worte des Laelius, des treff-

lichsten Mannes, beim Tode seines Freundes Scipio vorbringt, begann ich auch dieses zu lesen. Und obschon es mir zu Anfang schwer wurde, ihren Sinn zu verstehen, so verstand ich ihn doch schließlich so weit, als meine grammatikalische Kenntnis und einige eigene Veranlagung vermochten; durch welche Veranlagung ich manches, wie im Traume, ahnte, wie man aus meiner Vita Nuova ersehen kann."

„Und wie es zu gehen pflegt, daß der Mensch Silber sucht und wider Erwarten Gold findet, welches ihm eine verborgene Ursache, vielleicht nicht ohne göttliche Verordnung, darbietet, so fand auch ich, der ich mich zu trösten suchte, nicht nur Arznei für meine Tränen, sondern auch Worte und Namen von Autoren, Wissenschaften und Büchern. Indem ich diese betrachtete, schloß ich, daß die Philosophie, welche die Herrin dieser Autoren, Wissenschaften und Bücher war, eine gewaltige Sache sein müsse. Und ich dachte sie mir als eine edle Frau und konnte sie mir nicht anders denken als mit barmherzigem Gebaren. Darum schaute mein Wahrheitssinn so gerne nach ihr, daß ich ihn kaum von ihr abzuwenden vermochte. Und auf solches Schauen hin begann ich sie dort zu suchen, wo sie sich in Wahrheit zeigte, d. h. in den Schulen der Mönche *(religiosi)* und bei den Disputationen der Philosophiebeflissenen. Und in der kurzen Zeit von etwa dreißig Monaten ergriff mich derart die Freude an ihr, daß diese Liebe jeden andern Gedanken verjagte und zerstörte."[1]

Somit wissen wir es durch Dante selbst, daß der Verlust seiner Jugendliebe das Motiv, und das *De Consolatione Philosophiae* des Boethius und der Ciceronische Dialog *Laelius, sive de Amicitia* die Wegweiser

[1] Convivio II, 13.

waren, die ihn zum ersten Male der Philosophie nahe brachten.

Cicero sowohl wie Boethius waren Eklektiker. Keine der genannten Schriften konnte dem jungen Dichter ein philosophisches System vermitteln[1]: aber beide waren geeignet, ihm den moralischen und praktischen Wert der Philosophie recht eindringlich vorzustellen; denn der Grundgedanke beider ist die Tugend, die den Menschen über sich selbst erhebt, befreit und ihm überhalb der Wechselfälle des Lebens eine höhere Glückseligkeit sichert. Diese stoische Überzeugung erhält im *Laelius* eine vorwiegend praktische, in der *Consolatio* eine vorwiegend religiöse Wendung. Dort läuft der stoische Tugendgedanke auf die moralische und politische Frage hinaus: Wie hat sich das freie Handeln des einen Menschen zu dem des andern zu verhalten? Hier aber, bei Boethius, erhebt sich das metaphysische Problem: Wie verhält sich das freie Handeln des Menschen zu der Allmacht, Güte und Allwissenheit Gottes? — Ein weises Schicksal hat dem Jüngling, der, von schwärmerischer Frauenminne krank, sich bei den alten Philosophen Trost erbat, zunächst die fromme Meditation des Boethius und erst dann die edlen und männlichen Ratschläge des Laelius in die Hände gespielt.

Wer sich mit unbefangenem Gemüt der Lektüre dieser Schriften hingibt, der kann noch heute ihre Wirkung spüren. Wie wohltuend müssen sie die überreizte Empfindlichkeit des jungen Dichters berührt haben, dessen Kräfte sich in Mystizismus, Weiblichkeit und Weichlichkeit aufzulösen drohten. Auf die tränenfeuchte Zeit der „Vita Nuova“ folgte die trockene und spröde

[1] Rocco Murari, Dante e Boezio, Bologna 1905, hat den wissenschaftlichen Einfluß des Boethius, indem er ihn mit dem moralischen, pädagogischen und literarischen vermischte, ungebührlich übertrieben.

Scholastik des „Convivio“. Der Übergang wurde durch die eklektische Moralphilosophie des Boethius und Cicero eingeleitet.

Also nicht aus Wißbegierde, sondern aus dem inneren Bedürfnis nach Klärung und Festigung ist Dante der Philosoph hervorgegangen. Wer mit Neugier und gelehrter Bildungshuberei an die philosophische Pforte pocht, dem wird sich niemals der Tempel erschließen — nur Zettelkästen erschließen sich ihm. Die Philosophie eröffnet sich dem Bedürftigen und Liebenden, niemals dem Schaulustigen. Und unter dem Bild der Liebe und des Frauendienstes hat Dante sein philosophisches Studium erzählt. „Man muß wissen, daß unter Liebe in dieser Allegorie immer das Studium verstanden wird, welches nichts anderes ist als die Hinwendung des in den Gegenstand verliebten Geistes auf den Gegenstand.“[1] „Und“, fährt er fort, „indem diese Liebe meine Seele willig fand, entzündete sie sich wie ein Feuer aus glimmender Glut zu lohender Flamme, so daß, nicht nur wann ich wachte, sondern sogar wann ich schlief, ein Licht von dieser Frau (Philosophie) durch meine Stirne traf. Welch mächtigen Wunsch, sie zu sehen, die Liebe in mir erweckte, das läßt sich weder sagen, noch verstehen. Und nicht nur nach ihr war ich so begierig, sondern nach allen Leuten, die ihr irgendwie nahe standen, sei es durch Freundschaft, sei es durch Verwandtschaft. Wie oft, in den Nächten, da aller Augen schlummernd ruhten, haben meine Augen unverwandt nach dem Ort meiner Liebe geschaut!“[2] Wie der Jüngling zu Sais wälzt er „sich glühend auf dem Lager“,

> Ihm raubt des Wissens brennende Begier
> Den Schlaf.

[1] Convivio II, 16.

[2] Convivio III, 1.

„Indem meine Gedanken ihr nachhingen, wollten sie oft Dinge über sie erschließen, die ich nicht verstehen konnte, und ich verirrte mich, so daß ich aussah wie ein Verrückter: wie wenn Einer in gerader Linie vorwärtsschaut und die nächsten Gegenstände klar erblickt, sodann, weiterdringend, weniger klar, und dann, noch weiter, unsicher wird; dann, ganz darüber hinausstrebend, sieht das gebrochene Auge nichts mehr.“ [1] — Wer solche Worte findet, der weiß, wie es in dem Gehirn des philosophischen Grüblers zugeht, weil er es mitgemacht hat.

b) Philosophischer Dilettantismus.

Allein das Bedürfnis, die Liebe, die Ungeduld, die Grübelei machen noch immer keinen Philosophen. Freilich wird man nicht Meister, bevor man nicht ungeduldiger Liebhaber und Dilettant gewesen ist. Aber die Kunst der Forschung verlangt Klarheit, Ausdauer, Zähigkeit und Ruhe. Etwas Dilettantisches ist an dem philosophischen Betrieb unseres Dichters lange Zeit haften geblieben. Er war zu ungeduldig, zu unruhig, oder sagen wir besser: zu temperamentvoll, um ein waschechter Philosoph zu werden. Seine größer angelegten wissenschaftlichen Arbeiten: „Convivio“ und „De vulgari Eloquentia“ hat er, noch lange bevor sie zur Hälfte gediehen waren, unvollendet liegen lassen. Die Philosophie war ihm eine gar zu persönliche Sache, als daß er sie in allgemein gültiger Weise hätte weiterführen können.

Der Gemütszustand, aus dem das *Convivio* hervorging, war der eines übereifrigen Dilettanten. Auf der einen Seite die denkbar persönlichste und subjektivste Art, sich zu seiner Wissenschaft zu stellen: die Philo-

---

[1] Convivio III, 3.

sophie als heißgeliebtes Weib umschmachtet und verherrlicht.

Die Liebe, die in meinem Geiste spricht
Von meiner Herrin sehnsuchtsvoll,
Wälzt Dinge über sie mit mir herum,
Daß die Vernunft darüber sich verirrt.
So hold erklingen Liebesworte,
Daß meine Seele, die es hört und fühlt,
„Ich Arme!“ ruft, „die ich nicht mächtig bin,
Zu sagen, was ich über diese Frau vernahm“.[1]

Was in Wirklichkeit logische Beweisführungen sind, das stellt sich hier, nach des Dichters eigener Erklärung, als das Augenspiel der schönen Herrin dar[2]; und die überzeugende Form, in der sich philosophische Wahrheiten ausdrücken, erscheint als ein Lächeln auf dem Mund der Dame Philosophia.[3] Damit hat die persönliche Auffassung der Sache so sehr überhandgenommen, daß sie auf Fernerstehende komisch wirkt, oder jedenfalls nur als eine Sonderlichkeit, aber nicht mehr als künstlerische oder wissenschaftliche Vertiefung beurteilt werden kann. Der Drang, eine eigene und eigenartige Stellung zu seiner Wissenschaft zu gewinnen, hat hier den Dichter in die herkömmlichen und pedantischen Phantastereien seiner weniger originellen Zeitgenossen zurückgeworfen.

In demselben Kreise gewollter und eben darum mißglückter Originalität bewegt er sich dort, wo er eine bedeutungsvolle Ähnlichkeit und Verwandtschaft zwischen

---

[1] Convivio, Canzone seconda.

[2] Gli occhi di questa Donna sono le sue dimostrazioni, le quali dritte negli occhi dello intelletto innamorano l'anima, libera nelle condizioni. Convivio II, 16.

[3] E il suo riso sono le sue persuasioni, nelle quali si dimostra la luce interiore della Sapienza sotto alcuno velamento. Ebenda III, 15.

den sieben Planetenhimmeln und den sieben freien Künsten und, höhersteigend, zwischen den drei obersten Himmeln und der Philosophie (Physik und Metaphysik), Ethik und Theologie entdeckt zu haben glaubt.[1] Eine reine Kuriosität, nichts weiter! Daran eben erkennt man den Dilettanten, daß er sich mit gegenstandslosen Problemen beschäftigt und Entdeckungen macht, die es nicht gibt.

Diesen subjektiven Bemühungen, die schließlich zur Willkür führen, steht eine fast schülerhafte Freude an dialektischen Kunststücken gegenüber. Dante will zeigen, wieviel er gelernt hat, häuft Distinktionen auf Distinktionen, Definitionen auf Definitionen und einen gelehrten Exkurs auf den andern.

Er kann das Wort Philosophie nicht zu Papier bringen, ohne gleich einen Abriß der Geschichte der Philosophie daran anzuhängen. Er kann den Himmel nicht nennen, ohne seine ganze Astronomie auszukramen, den Kaiser nicht nennen, ohne sein System der Staatslehre zu entwickeln.

So dienen ihm seine subjektiven, poetischen und phantastischen Verherrlichungen der Wissenschaft als Gelegenheit und Vorwand, um die Fülle seiner objektiven Kenntnisse auszuschütten. An allegorische Lieder, die an und für sich unverständlich sind, hängen sich wissenschaftliche Darlegungen in Prosa, die an und für sich zusammenhangslos sind. Die Poesie muß durch Dialektik erschlossen, und die Dialektik wieder durch den poetischen Faden zusammengehalten werden. Dieser Widerspruch von persönlicher Begeisterung und unpersönlicher Gelahrtheit macht das „Convivio“ zu einem zwitterhaften und unerfreulichen Gebilde. Es spiegelt sich in ihm ein Übergangszustand, wo zwar der Denker seine Gedanken,

[1] Convivio II, 14 und 15.

aber noch nicht der Dichter die Form dafür gefunden hat. Dante scheint die innere Unfertigkeit dieses Werkes gefühlt zu haben — wenigstens ließ er es auch äußerlich unfertig liegen.

c) Vernunft und Sittlichkeit.

Übrigens kündigt sich innerhalb des „Convivio" selbst noch die Wendung zur Klarheit und Einheit an. Mit den Augen und dem Gebaren seiner Herrin Philosophie, d. h. mit rationalistischen Demonstrationen beschäftigt, stößt der Dichter auf eine Schwierigkeit. „Und da diese meine Herrin ihr holdes Antlitz mir gegenüber einigermaßen veränderte (besonders in jenen Punkten, wo ich betrachtete und suchte, ob die prima materia der Elemente auf Gott zurückzuführen sei), so enthielt ich mich ein wenig ihres Anblicks."[1] Das heißt: an einem schwierigen Punkte der metaphysischen Spekulation angekommen, macht Dante Halt, und, um nicht müßig zu bleiben, wendet er sich einem moralphilosophischen Problem, nämlich der Frage nach dem Wesen des Adels, zu. Was ihn stutzig machte, war nichts geringeres als die Schöpfungslehre, d. h. wie wir sahen, derjenige Punkt, an dem selbst Thomas von Aquino mit dem averroistischen Dualismus nicht mehr fertig wurde. Nachdem sich der junge Philosoph hier festgerannt hatte, war es nur natürlich, ja es war der einzige Ausweg, daß er zu praktischen Fragen zurückkehrte, d. h. zu demjenigen Punkte, von dem er zum ersten Male ausgehend sich der Philosophie genähert hatte.

Nun ist es aber höchst interessant zu sehen, wie er, im Verlauf seiner Untersuchung über das Wesen des Adels, doch wieder auf ein rein theoretisches Problem zu stoßen kommt und das, was er in der Metaphysik

---

[1] Convivio IV, 1.

zu lösen nicht vermocht hatte, jetzt noch einmal und, ohne es zu ahnen, von der erkenntnistheoretischen Seite her anfaßt. Gegen die Mitte des vierten Traktates des „Convivio"[1] führt Dante den Nachweis, daß materieller Reichtum nicht die Grundlage des Adels bilden kann. Denn Reichtümer sind ihrem Wesen nach nicht edel, sondern gemein; und zwar vorzüglich deshalb, weil sie, anstatt ihren Besitzer zu befriedigen, immer wieder Bedürfnis und Begierde nach weiteren Reichtümern erzeugen. Edel sind nur diejenigen Güter, die uns zur Ruhe und Glückseligkeit führen. Dann aber — dieser Zweifel erhebt sich nun — wäre auch die Wissenschaft nichts Edles. Auch sie verspricht Ruhe und Glückseligkeit in der Erkenntnis der Wahrheit: kaum jedoch, daß die Wahrheit erkannt ist, entstehen neue Zweifel, neue Unruhe, neue Forschung. Gerade wie die Begier nach Reichtum, so wächst, unaufhörlich sich steigernd, auch diejenige nach Erkenntnis. Also ist die eine so wenig edel wie die andere. Nein, erwidert Dante, zwischen dem Wachstum der Habgier und dem der Wissensgier besteht ein Unterschied. Jene wächst an Stärke, richtet sich aber stets auf denselben Gegenstand, nämlich Reichtum: diese aber wächst an Qualität, d. h. sie erweitert sich und zielt nach immer neuen Fragen. Wenn der Habgierige hundert Mark errafft hat, und nun weitere tausend begehrt, so ist das kein neues Ziel; denn hundert machen einen Teil von tausend. Wenn aber der Wissensdurstige die Natur nach ihren Gesetzen erkannt hat und nun weiter nach dem Wesen dieser Gesetze fragt, so haben sich damit Gegenstand und Ziel seiner Forschung geändert, d. h. erweitert. Zu der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, deren Errungenschaft in ihrer Gültigkeit bleibt, gesellt sich als

---

[1] IV, 12.

etwas Neues und Höheres die metaphysische Erkenntnis. Der materielle Besitz von hundert Mark erhält durch Hinzukommen von weiteren Tausenden eher einen fallenden als steigenden Wert; während der Wert einer niederen Erkenntnis durch Hinzutritt einer höheren gehoben wird.[1] Der böswillige Gegner erwidert: am Ende der Rechnung wird aber doch der Wissensdurst so wenig wie der Golddurst jemals gelöscht. — Keineswegs! entgegnet Dante. Einen natürlichen Boden, eine natürliche Grenze hat das Wissen in sich selbst. Und dabei zitiert er den Aristoteles: „Der disziplinierte Forscher sucht in den Dingen diejenige Gewißheit, deren sie ihrer Natur nach fähig sind".[2] Und: „der Mensch erhebe sich zu den göttlichen Dingen, soviel er vermag". — „Kurz", schließt unser Dichter: „Wie man auch den Wunsch nach Erkenntnis nehmen mag, sei es im allgemeinen oder im besonderen, er gelangt zu seiner Erfüllung; darum ist die vollendete Wissenschaft von vollendetem Adel und — im Gegensatz zu den verfluchten Reichtümern — verliert sie durch ihren Trieb nach Vollendung **nichts** von ihrer Vollendung."[3]

Nirgends hat, meines Wissens, Dante die Selbständigkeit der Vernunft klarer und fester begründet als hier. Diese beiden Kapitel enthalten den Keim zu einer Phänomenologie des Geistes. Zwischen der empirischen Unfähigkeit, jemals die volle Erkenntnis zu erreichen, und der metaphysischen Möglichkeit und Notwendigkeit

---

[1] Diesen Gedanken hat Dante zwar nicht ausgesprochen, aber deutlich genug vorbereitet, so daß ich glaube, ihn der Klarheit zuliebe einfügen zu dürfen.

[2] E nel primo dell'Etica dice „che'l disciplinato chiede di sapere certezza nelle cose, secondochè la loro natura di certezza riceva". Convivio II, 13.

[3] Ebenda.

eines allgemein gültigen Abschlusses der Erkenntnis hat Dante klar den Unterschied gesehen und in einem topographisch-mathematischen Bild veranschaulicht. „In der Tat“, sagt er, „der Weg zur Erkenntnis wird durch Irrtum verloren, gerade so wie die Straßen dieser Erde. Denn wie es von einer Stadt zur andern notwendigermaßen einen besten und geradesten Weg gibt und einen andern, der immer davon abweicht, d. h. überhaupt anderswohin führt, und viele andere, die bald weniger abweichen, bald weniger zutreffen, so gibt es verschiedene Wege auch im menschlichen Leben, von welchen einer der wahrhaftigste und ein anderer der falscheste ist, und gewisse andere weniger falsch und wieder andere weniger wahrhaft.“[1] — „Die Vernunfterkenntnis“, heißt es ferner, „gehört zu unserem natürlichen Verlangen, und wie es für jedes natürliche Verlangen einen Abschluß gibt, so auch für dieses.“ — Damit sind die Schranken der Vernunft durch die eigene Kraft der Vernunft bestimmt und werden nicht mehr durch übernatürliche Eingriffe in ungebührlicher Weise verengert.

Mit der Achtung vor der reinen Vernunft ist die Achtung vor der reinen Sittlichkeit aufs engste verbunden. Besonders rein glaubte Dante sie in der Stoa und in der Persönlichkeit des Cato Uticensis verkörpert zu sehen. Vielleicht wird seine Verehrung für die Stoa noch dadurch gesteigert, daß er sie für die älteste aller Philosophenschulen hielt. „Es gab viele alte Philosophen — und der erste und höchste unter ihnen war Zeno —, welche als Ziel des menschlichen Lebens die strengste Tugend erkannten und glaubten; das heißt: streng und ohne Rücksicht der Wahrheit und Ge-

[1] Convivio IV, 12.

rechtigkeit folgen, ohne Äußerung des Schmerzes, ohne Äußerung der Freude, ohne Anflug von Leidenschaft. Und diese Tugend definierten sie als das, was ohne Nutzen und ohne Lohn an sich selbst und vernünftigermaßen löblich ist. Diese und ihre Anhänger hießen Stoiker, und zu ihnen gehörte jener herrliche Cato."[1]

Wenn Dante trotzdem den Aristoteles hoch über die andern Philosophen setzt und ihn als „den Philosophen" ohne weiteres bezeichnet, so folgt er dem intellektualistischen Zug seiner Zeit, insbesondere dem Gebrauch der thomistischen Schule. Daß aber Cato seinem Herzen näher steht, darüber läßt er uns nicht im Zweifel. Aristoteles muß sich in der „Komödie" mit der Vorhölle, mit dem Limbus der großen Heiden, begnügen; während Cato zum Reich, ja sogar zum Symbol der sittlichen Selbstbefreiung an den Fuß des Läuterungsberges erhoben wird.

Man mag noch so viele und noch so klare literarische Quellen für die Dantesche Wertung dieses Helden erbringen: in letzter Linie bleibt sie immerzu eine Tat der persönlichsten Überzeugung des Dichters und ein Beweis, ja sogar der stärkste Beweis, für seine vorwiegend praktische Stellung zur Philosophie. Aus demselben Grund und in derselben Weise wie Dante durch Philosophie zur geistigen Genesung gelangt war, so ist sein Cato zum Purgatorium gekommen. Die wahre Quelle dieser symbolischen Figur ist das innere Erlebnis, welches dem ganzen „Convivio" zugrunde liegt.

d) Der Popularphilosoph.

Das „Convivio" wird, wie wir gesehen haben, von der Überzeugung getragen, daß das Verlangen nach Erkenntnis ein natürliches, jedem Menschen eingeborenes und

[1] Convivio IV, 6.

eben darum durchaus berechtigtes ist. Es beginnt mit dem aristotelischen Satz, daß alle Menschen von Natur aus nach Erkenntnis streben. Da aber nur die Wenigsten in der Lage sind, dieses Verlangen in gehöriger Weise zu befriedigen, so will ihnen Dante zu Hülfe kommen. Er will denjenigen, die der lateinischen Sprache nicht mächtig sind und darum die Schriften der Philosophen nicht lesen können, die wichtigsten Lehren in italienischer Sprache vermitteln und ihnen ein öffentliches philosophisches Gastmahl, ein Convivio, bereiten.

Nachdem er an sich selbst erfahren hat, welchen Trost, welchen Nutzen und Gewinn die Philosophie zu gewähren vermag, bemüht er sich, damit nun auch die italienische Laienwelt desselben Glückes teilhaftig werde. Aus dem philosophischen Dilettanten wird der erste Popularphilosoph des Mittelalters. Die geschichtliche Bedeutung des „Convivio“ liegt in seiner aufklärerischen und popularisierenden Absicht. Der Tod Beatricens wurde für Dante der Anlaß zum persönlichen Studium der Philosophie; das Unglück seiner Verbannung aus Florenz wurde der Anlaß zur Veröffentlichung und Popularisierung dieser Studien.

Der hämische und falsche Urteilsspruch, der ihn aus einer geachteten bürgerlichen Stellung in die Fremde und in die Armut hinausstieß, hatte sein Gefühl für Gerechtigkeit, Würde und Ehre schwer getroffen. Mit Schmerzen muß er sich sagen, daß er seit seiner Verbannung, auf unstäten Wanderungen, die Wunde, die ihm das Schicksal schlug, gegen seinen besseren Willen den Leuten gezeigt hat. Er hat erfahren, wie man dem Geächteten sein Unglück zur Schmach rechnet, und wie er in „den Augen Vieler gering erschienen“ ist.[1] Dagegen bäumt sich sein Stolz. Er will zeigen, daß er kein leicht-

[1] Convivio I, 2 und 3.

fertiger Vagabund ist, daß er mit der Heimat und dem Wohlstand nicht zugleich den Charakter und den Anstand verloren hat. Im Gegenteil, wie es bei edlen Naturen zu gehen pflegt, das erlittene Unrecht hat ihn nur stolzer, empfindlicher, argwöhnischer und selbstbewußter gemacht. Sogar für die harmlosen Liebeslieder, die er veröffentlicht hat, fürchtet er eine Mißdeutung. Darum will er ihnen diesen philosophischen Kommentar gegenüberstellen. *Movemi timore d'infamia.* „Aus Furcht vor Ehrlosigkeit greife ich zur Feder." Um sich dem Gerede der Ungebildeten zu entziehen, setzt er sich als Lehrer und Aufklärer über sie.

Die Rolle des Volksbelehrers, des Erziehers und Aufklärers, die ihm vom Unglück zugewiesen wurde, hat er sich in einem immer tieferen und klareren Sinn zum Lebensberuf gemacht. Alles, was er nach seiner Verbannung noch schreiben wird, steht mehr oder weniger unmittelbar im Dienste dieser großen praktischen Absicht. Er hat es sich geradezu zur Gewohnheit gemacht, gleich am Eingang seiner Schriften ihre Beziehung aufs Praktische zu enthüllen. Vermutlich das nächste Werk nach dem „Convivio" ist das „De vulgari Eloquentia". Es beginnt: „Cum neminem ante nos de vulgaris eloquentiae doctrina quicquam inveniamus tractasse, atque talem scilicet eloquentiam penitus omnibus necessariam videamus, cum ad eam non tantum viri, sed etiam mulieres et parvuli nitantur, in quantum Natura permittit: volentes discretionem aliqualiter lucidare illorum qui tanquam caeci ambulant per plateas, plerumque anteriora posteriora putantes: Verbo aspirante de coelis, locutioni vulgarium gentium prodesse tentabimus". In seiner staatswissenschaftlichen Arbeit „De Monarchia" genügte es ihm nicht mehr, die Zeitgenossen aufzuklären; er wendet sich zugleich auch an die kommenden Geschlechter. Jede Generation, beginnt er, hat der folgenden einen gewissen

Schatz von Wahrheiten überliefert. Darum ist es Pflicht. für die Zukunft zu arbeiten. „Hoc igitur saepe mecum recogitans, ne de infossi talenti culpa quandoque redarguar, publicae utilitati non modo turgescere, quinimo fructificare desidero, et intentatas ab aliis ostendere veritates.“ Selbst die „Quaestio de Aqua et Terra“, über deren Echtheit man sich noch nicht geeinigt hat[1], macht in diesem Punkte wenigstens keine Ausnahme.

Ähnlich wie unser Lessing, unser Schiller und Fichte ist Dante ein Erzieher seines Volkes geworden. Er hat sich zunächst nicht wie Goethe als einen typischen Ausdruck seines Zeitalters und als ein symbolisches Vorbild der Menschheit gefühlt, noch betragen, sondern als ein Mitarbeiter und Vorkämpfer. Durch diese mehr praktische als künstlerische Bewertung seines Daseins ist die weitere philosophische Arbeit Dantes bestimmt.

e) Die Sprachphilosophie.

Das unentbehrlichste Werkzeug des Erziehers und Aufklärers ist die Sprache. Welcher Sprache soll ich mich bedienen, des Lateins oder des Italienischen? Mit diesem Zweifel hat Dante während seiner ganzen künstlerischen und wissenschaftlichen Tätigkeit gerungen.

Boccaccio erzählt, der Dichter habe die göttliche Komödie zuerst in lateinischen Hexametern begonnen, habe aber doch seiner Muttersprache den Vorzug gegeben, nämlich weil er erstens auf weitere Kreise wirken wollte und zweitens eine Abnahme des Verständnisses für lateinische Dichtung bei seinen Zeitgenossen beobachtete.[2] Ob diese Angabe richtig ist, wissen wir nicht. Aber die Sprachphilosophie Dantes läßt erkennen, daß wenig fehlte, und er hätte uns ein lateinisches Kunst- und Schul-Epos anstatt der Divina Commedia geschenkt.

---

[1] Vgl. Zingarelli, Dante, S. 322—25 und 724 f.

[2] Boccaccio, Vita di Dante, § 15.

Wie stark die Vorurteile der Gebildeten auch im ausgehenden Mittelalter noch, und ganz besonders in Italien, das Latein begünstigten und die Muttersprache, welche man die vulgäre nannte, schädigten, ist hier nicht der Ort zu zeigen. Auch Dante war, als er seine „Vita Nuova“ schrieb, noch ganz in diesen Vorurteilen befangen. Die vulgärsprachliche Dichtung, meint er, habe sich auf den Gegenstand der Liebe zu beschränken; denn sie sei lediglich durch den Frauendienst ins Leben gerufen worden: indem der Sänger sich seiner Herrin, die kein Latein verstand, erklären wollte. An den ersten Zweck, der das italienische Lied geboren hatte, sollte es auch fernerhin gefesselt bleiben.[1] Aber in gleichem Maße, wie die Liebe mit dem Dichter des *stil nuovo* zu philosophischen Höhen hinaufwächst, strebt auch die Sprache aus ihrer Beschränkung empor und breitet ihre guten Rechte über neue Stoffgebiete.

Die zweite Geliebte Dantes, nach dem Tode seiner irdischen Beatrice, wird die Philosophie. Und auch diese besingt er in italienischen Canzonen; — aber „weil das Lied keiner einzigen Vulgärsprache würdig wäre, in offenen Worten von meiner neuen Herrin zu singen, und weil die Leser nicht reif gewesen zum unmittelbaren Eintritt und zum Glauben in die nackte Wahrheit,“[2] deshalb, sagt der Dichter, habe er sich des allegorischen Schleiers bedient. So warm und so leidenschaftlich er im „Convivio“ seine Muttersprache verteidigt, zur philosophischen Dichtung wird ihr doch erst bedingungsweise und auf dem Umweg über die Allegorie der Zugang erschlossen. Jedoch schon in der dritten Canzone des „Convivio“ wird die allegorische Hülle beiseite geworfen, und während noch andere Zeitgenossen wie Francesco

---

[1] Vita Nuova, § 25.

[2] Convivio II, 13.

da Barberino ihren Kommentar zu allegorischen Dichtungen in lateinischer Prosa verfaßten, will Dante nun aus drei Gründen sich der Vulgärsprache bedienen: 1. weil die zu erklärenden Lieder, denen der Kommentar doch nur zu dienen hat, ebenfalls italienisch sind, 2. weil all seinen Landsleuten der Schatz des Wissens gehören soll, und 3. weil er sie liebt, diese wunderbare Sprache seiner Heimat. Wie aus einem brennenden Hause die Flammen durch die Fenster schlagen und hell den inneren Brand verkünden, so wollte er seine leuchtende Liebe zum heimatlichen Laut bekennen.[1] — Er hatte damals bereits den Entschluß gefaßt, seine Bewertung der Vulgärsprache in einer besonderen Schrift zu begründen. Diese Schrift ist das „De vulgari Eloquentia“, die originellste philosophische Leistung unseres Dichters.[2]

Schon die griechischen Sophisten hatten sich gestritten, ob die menschliche Sprache durch Natur oder durch Willkür entstanden sei. Im Mittelalter tauchte dieselbe Frage gelegentlich des Universalienstreites wieder auf. Die Nominalisten waren geneigt, nicht nur in den Begriffen, sondern auch in den Worten etwas Willkürliches zu sehen; während ihnen die Realisten eine Art von Naturnotwendigkeit und einen dialektisch herauszuarbeitenden immanenten Wahrheitsgehalt zuschrieben. Beide Gedankengänge vereinigen sich in Dantes Sprachlehre. Für ihn gibt es eine durch Natur entstandene und eine durch Konvention fixierte Sprache. Die erste ist die angeborene Muttersprache oder das *Vulgare;* die

---

[1] Convivio I, 12.

[2] Die besten Monographien über das De vulg. Eloq. sind die Arbeiten von Fr. D'Ovidio im Archivio glottologico II, 59 ff. (neugedruckt in den Saggi critici, Neapel 1878, 330 ff.), und von Pio Rajna in der Lectura Dantis, Le opere minori di D. Aligh., Florenz 1906, S. 195 ff.

zweite ist die durch Kunst und Regeln gefestigte Schriftsprache oder die *Grammatica*. Auf der apenninischen Halbinsel haben wir somit ein *Vulgare*: das Italienische, und eine *Grammatica*: das Lateinische.

Dieses Nebeneinander ist aber nicht der ursprüngliche, sondern ein nachträglich gewordener Zustand. Als Gott den ersten Menschen schuf, verlieh er ihm als Naturgeschenk eine fertig ausgebildete Sprache, welche geradeso wie die ganze Natur des Menschen vollkommen, regelmäßig und unveränderlich war. Die Verwirrung und Veränderlichkeit der Sprache ist, wie uns die Bibel bezeugt, erst beim Turmbau zu Babel durch göttlichen Fluch als Strafe über die Menschheit verhängt worden. Folgerichtiger wäre es gewesen, die Sprachverderbnis mit der Verderbnis unserer ganzen Natur, d. h. mit dem Sündenfall des ersten Menschenpaares in Verbindung zu bringen. Diese Inkonsequenz hat Dante gesehen und später in seinem Paradiso berichtigt. Während er im „De vulgari Eloquentia“ lehrt, die gottgeschaffene Natursprache sei das Hebräische, und das erste von Adam gesprochene Wort sei der hebräische Name Gottes *El* gewesen, läßt er im 26. Gesang des Paradieses den Adam selbst verkündigen, die erste menschliche Sprache sei lange schon vor dem Turmbau zu Babel ausgestorben gewesen, und der Name für Gott habe ursprünglich nicht *El*, sondern *I* gelautet.

Gleichviel, ob der göttliche Fluch beim Turmbau zu Babel oder schon beim ersten Sündenfall herabgeschleudert wurde, er wirkt fort und jagt alle lebendige Sprache in tausend Äste auseinander und zersetzt sie in einem unaufhaltsamen Fäulnisprozeß. Durch Zeit und Raum hindurch verfolgt ein ewiger Sprachwandel die Menschheit. Wenn heute die alten Bewohner von Pavia wieder in ihre Stadt kämen, so könnten sie kaum mehr die Rede ihrer Urenkel verstehen. Diesem Unheil zu steuern,

haben die Gelehrten, die *Inventores grammaticae facultatis*, etwas Dauerhaftes künstlich geschaffen: die unverwüstliche Grammatica, das ewig gleiche Latein, ein Volapük des Mittelalters. Wie sie es gemacht haben, um dieses künstliche Festland in den wogenden Ozean der menschlichen Rede hineinzupflanzen, verschweigt uns der Dichter. Übrigens ist er sich bewußt, daß es außer dem Latein noch andere Arten von Grammatica gibt oder gegeben hat, z. B. eine griechische Kunst- und Schriftsprache.

Das Vulgare ist nun aber seinem Wesen nach wertvoller (*nobilior*) als die Grammatica: erstens weil es ursprünglicher ist und in letzter Linie auf das erste Menschenpaar zurückgeht; zweitens weil es, obgleich geteilt und zersplittert, über die ganze Menschheit verbreitet ist; und drittens weil es uns durch Natur und nicht durch Kunst gehört. Die Grammatica freilich hat vor dem Vulgare die Unverderblichkeit und Unteilbarkeit voraus.

Nun geht aber, wenn ich mich nicht täusche, eine Hauptabsicht, ja vielleicht die ganze Absicht des „De vulgari Eloquentia“ darauf aus, dem italienischen Vulgare zu einer Art Grammatica zu verhelfen und aus den wechselnden Mundarten einen schriftitalienischen Einheitstypus zu gewinnen. Freilich läßt sich mit Sicherheit über die letzten Zwecke dieser Arbeit nichts aussagen, da sie schon in der Mitte des zweiten Buches abbricht.

In denjenigen Teilen aber, die wir kennen, streben alle Einzelbeobachtungen auf den Gedanken einer einheitlichen italienischen Kunstsprache wie auf ihren Mittelpunkt zu. Sämtliche Mundarten der Halbinsel — Dante unterscheidet deren vierzehn — werden verworfen und als minderwertig, gemein und fremdartig ausgeschieden. Daß der aufklärerische Philosoph den volkstümlichen Idiotismen ihre Berechtigung abspricht, ist nur natürlich. Außerhalb und überhalb der Mundarten aber steht das „erhabene, grundlegende, höfische und abge-

klärte Vulgare, welches sämtlichen Staaten gehört und keinem zu gehören scheint, und mit welchem sämtliche provinzialen Spracharten gemessen, gewogen und verglichen werden".[1] Wie alle Zahlen an der Einheit, alle Farben an dem Weißen, alle bürgerlichen Handlungen am Gesetz, alle Eigenschaften der Italiener am Typus des Italieners gemessen werden, ebenso alle italienischen Mundarten an der italienischen Normalsprache. Diese ist also keine *res*, sondern ein *conceptus*, keine Wirklichkeit, sondern ein Vorbild. Besonders hervorragende Dichter, wie Cino da Pistoia und dessen Freund — vielleicht meint Dante sich selbst —, kommen dem vorbildlichen Vulgare am nächsten. Sie nähern sich ihm durch Kunst und werden darum von Dante gepriesen. Diejenigen sprachlichen Erscheinungen aber, die ihm nicht durch Kunst, sondern durch Natur am nächsten kommen, und das sind die Mundarten von Florenz und Rom, werden viel entschiedener verurteilt als die fernerstehenden Dialekte des Südens und des Nordens. Der Grund ist klar: Dante selbst hat ihn angedeutet, seine Ausleger aber haben ihn nicht gesehen. Von keiner Seite her leichter als von Rom und von Florenz aus konnten sich natürliche Trübungen in das Ideal der Normalsprache einschleichen.

Francesco D'Ovidio hat nachzuweisen gesucht, daß im „De vulgari Eloquentia" fortwährend die Sprache mit dem Stil verwechselt werde. Versteht man unter Sprache den Lautstand und unter Stil das Wörterbuch und den Satzbau, so mag D'Ovidio recht haben. Versteht man aber, und das wäre eine tiefere Auffassung, unter Sprache das natürlich gegebene Material und unter Stil die künstlerische Formung, so hat Dante Stil und Sprache genauer unterschieden als sein moderner Kritiker. Eine

[1] De vulgari Eloq. I, 16.

literarische Veredlung und Stilisierung der Sprache, mit grammatischer Regelmäßigkeit, mit gewähltem Wortschatz, mit schulmäßiger und reinlicher Unterscheidung der Dichtungsgattungen, mit strenger Einteilung der Stilarten in einen „tragischen“ (erhabenen), „komischen“ (gemischten) und „elegischen“ (niederen) Stil und mit festen metrischen Schablonen: das ist das unzweideutige Programm des „De vulgari Eloquentia“.

Es ist dasjenige Programm, welches zwei Jahrhunderte nach Dante die klassische Schule des Cinquecento, Leute wie Bembo und Trissino zu verwirklichen strebten. „Wir haben die vulgären Dichter Poeten[1] genannt, und zweifelsohne mit Recht; denn sie sind tatsächlich Poeten, sofern man die Poesie richtig betrachtet und als eine musikalisch komponierte rhetorische Fiktion definiert. Von den großen (antiken) Poeten, d. h. von den regelmäßigen (klassischen) unterscheiden sich jedoch die vulgären, weil jene mit regelmäßigerer Sprache und Kunst gedichtet haben, diese aber in einer mehr zufälligen Weise. Je genauer wir also jene nachahmen, desto kunstmäßiger werden wir dichten. Darum müssen wir auch in der Kunstlehre den poetischen Doktrinen jener (Antiken) nachstreben.“[2] Soweit ist Dante seiner Zeit vorangeeilt! Er hat mit mittelalterlichem Tiefsinn und mittelalterlicher Schwerfälligkeit die erste Renaissancepoetik entworfen.

Indem sich nun die Natursprache der mannigfaltig verdorbenen Vulgaria zu der Kunstsprache des einheitlichen *Vulgare illustre* erhebt, eröffnen sich ihr sämtliche menschlichen Stoffgebiete. Der also geläuterte vulgäre Poet kann von allem singen, was die Seele bewegt: von

---

[1] Über die Tragweite der Begriffe Poeta und Rimatore vgl. K. Voßler, Poetische Theorien, S. 3 ff.

[2] De vulg. Eloq. II, 3.

dem, was die *anima vegetalis* sucht: Körperkraft und Waffentaten, von dem, was die *anima animalis* erfreut: das Glück der Liebe, von dem, wonach sich die *anima rationalis* erhebt: Sittlichkeit und Tugend.

Es ist klar, daß durch diese Bestimmung die theologischen und religiösen Stoffe noch immer der italienischen Muse verschlossen bleiben. Zwei Gipfel, erinnern wir uns, hat der Dantesche Parnaß, wovon der erste den natürlichen, der zweite den mystischen Kräften des Geistes gehört. Vom Aufstieg zum zweiten Gipfel aber ist im „De vulgari Eloquentia“ nirgends die Rede. Eben darum ist es mehr als wahrscheinlich, daß Dante vor der Abfassung seines göttlichen Gedichtes zwischen Latein und Italienisch ernstlich gezögert hat. Was hat ihn zu dem letzten Entschlusse, dessen Kühnheit man nicht hoch genug anschlagen kann, zu bewegen vermocht?

Es wäre ein billiger Ausweg, zu antworten: die erzieherische Absicht, der Wille zur moralischen Belehrung. Dante selbst bestätigt uns ja in seinem Widmungsbrief an Can Grande, daß der wahre Gegenstand seines Gedichtes der Mensch sei, wie er je nach Verdienst oder Schuld belohnt oder bestraft werde; und zum Überfluß fügt er hinzu, daß das *genus philosophiae*, unter welchem im ganzen sowohl wie im einzelnen das Gedicht sich entwickle, die Moralphilosophie, die Ethica, sei. Demnach hätte er selbst sein Werk als einen Gesang von Tugend und Sittlichkeit definiert, und alles stände mit den Voraussetzungen des „De vulgari Eloquentia“ im tadellosesten Einklang.

Es mag sein, daß Dante sich nachträglich die Dinge in diesem Sinne zurechtgelegt und seinen italienischen Flug in den Himmel als ein gemeinnütziges moralisches Unternehmen gerechtfertigt hat. Wir aber wissen, daß die göttliche Komödie unendlich viel mehr ist als ein Lehrgedicht: eine Tat der persönlichsten

Frömmigkeit, eine Selbsterlösung aus dem Elend seines Daseins. Wir wissen, daß das innerste Motiv ein mystisches und kein pädagogisches, kein moralisches, kein aufklärerisches war. Hier, in der göttlichen Komödie erhebt sich mit einem riesenhaften Schwung der Moral- und Popularphilosoph zum gotterfüllten Seher. Der Mitarbeiter und Vorkämpfer seiner Zeit, den wir mit Lessing, Schiller und Fichte verglichen, fühlt sich nun und beträgt sich, ähnlich wie unser Goethe, als der typische Ausdruck seines Jahrhunderts und als ein symbolisches Vorbild der Menschheit. Der Dante der göttlichen Komödie ist nicht mehr der Dante des „Convivio“ und des „De vulgari Eloquentia“. Wäre die „Komödie“ verloren, so möchte ich den Gelehrten sehen, der uns auf Grund des „Convivio“, des „De vulgari Eloquentia“, und meinethalben der sämtlichen Prosaschriften des Dichters, einen annähernden Begriff von dem zu geben wüßte, was die „Komödie“ ist. Hat es doch Dante schließlich selbst nicht mehr gewußt.

Es ist die Eigenart des künstlerischen Genies, daß es in günstigen Augenblicken eine Höhe erreicht, für welche sein eigener kritischer Verstand keine Maße mehr hat. Für Goethe sind seine besten Schöpfungen und die Art, wie er dazu gekommen ist, immer ein Geheimnis geblieben. Und so dürfte es auch für Dante ein Geheimnis geblieben sein, wie er zu den göttlichen vulgären Terzinen kam, für welche seine Kunstlehre, so fortschrittlich sie immer war, keine Begründung mehr hatte.

f) Philosophische Phantasie und phantastische Philosophie.

Wenn sich zu einem übermächtigen künstlerischen Genie eine lebhafte reflexive Veranlagung gesellt, so begegnet es, daß der Dichter den Denker und der Denker

den Dichter zum Narren hat. Beides ist bei Dante vorgekommen.

Mehr als einmal ist in der göttlichen Komödie die dichterische Wirklichkeit durch einen philosophischen Begriff zerstört worden. Mehr als einmal ziehen schattenhafte Allegorien an uns vorbei, die unsere Phantasie nicht fassen kann, weil sie begrifflich gedacht sind. Was ist doch der Kirchenwagen, den ein Greif vom Himmel auf die Spitze des Läuterungsberges herabführt, für eine kalte, unanschauliche Sache! Was will die ganze Begleitung des Triumphzuges, die Greise, die Nymphen, der Leuchter, was will der Baum, die Deichsel des Wagens, seine zwei Räder, seine Verwandlung in ein Ungeheuer usw. usw.? Hinter dem Ganzen steckt das System der Danteschen Geschichtsphilosophie. Ohne dieses bleibt es ein sinnloser Mummenschanz. Der Denker hat dem Dichter das Handwerk verdorben. Die Analyse des Gedichtes wird uns im einzelnen diese Mängel verstehen lassen.

Hier interessiert uns der andere Fall. Nicht wie der Dichter durch den Denker unterbrochen und geschädigt wird, denn darin liegt kein besonderes philosophisches Verdienst, sondern wie der Denker über die Anschauungen des Dichters nachsinnt und ihn veranlaßt, sie in dieser oder jener Richtung weiterzuspinnen, und wie er schließlich das Gold des Dichters für bare Münze nimmt, wollen wir sehen.

Ein derartiges Beispiel haben wir kennen gelernt. Als Philosoph leugnete Dante geradeso wie Thomas den Begriff der geistigen Materie. Intelligible Substanzen, wie die Engel oder die abgeschiedene Menschenseele, denkt er als immateriell. Als Dichter aber hat er sie mit einem Schattenleib ausgestattet. Schließlich glaubt er nun selbst an die Wirklichkeit dieses poetischen Leibes und läßt sich das Wie und Warum des Phä-

nomens, als ob es sich um eine Tatsache handelte. in allem Ernst von Statius erklären. Oder: er gelangt als Wanderer an die Ufer des unterirdischen Flusses Phlegethon, dessen Quelle nirgends als in der Phantasie des Dichters liegt. Trotzdem frägt er nach der geographischen Quelle und läßt sich die geheimnisvolle Sage des Alten auf Kreta erzählen. Er sieht im Inferno zerklüftete Felswände und gesprengte Brücken. und erfährt. daß dieser Schaden durch die Höllenfahrt Christi angerichtet wurde. Es begegnet ihm. daß einige Geister die Zukunft weissagen und andere nicht einmal die Gegenwart kennen. und er läßt sich die Erkenntnislehre der Abgeschiedenen auseinandersetzen. Kurz. es gibt kaum ein dichterisches Wunder, nach dessen Grund dieser Rationalist zu fragen vergäße.

Hier aber liegt das größte Geheimnis seiner Kunst. Was er mit der Phantasie erschaffen hat. das nimmt er auch mit dem Verstande noch ernst. Er seziert seine Träume. als ob es Gegenstände wären. Indem sich seine scharfe Kritik in der eigenen dichterischen Täuschung gefangen gibt. nimmt er die Leser alle gefangen. Die Grenze zwischen der empirischen Wirklichkeit und der Dichtung wird ausgelöscht. und schließlich geht es uns Allen wie den Frauen von Verona, von denen uns Boccaccio erzählt. Als der große Mann an ihrer Türe vorbeiging, sprach die Eine zur Anderen: „Da kommt der, der in der Hölle war: so oft er will. kehrt er dahin zurück und erzählt hier oben, was es da unten gibt“. „Ja“, meinte eine Andere, „man sieht an seinem gekräuselten Haar und seiner braunen Hautfarbe, daß er im Feuer und im Rauch war.“[1]

---

[1] Zitiert nach F. X. Kraus, Dante, sein Leben und sein Werk, Berlin 1897, S. 125.

Es ist nicht die Macht der Phantasie, es ist der starke philosophische Einschlag in der Phantasie, der die poetische Welt der „Komödie“ als eine empirische erscheinen läßt. Auch Ariost und Lafontaine haben eine fabelhafte Wunderwelt mit eindringlichster Anschaulichkeit vor uns hingestellt. Aber wir wissen genau, was wir davon zu halten haben. Bei Dante dagegen mußte sich das mittelalterliche Publikum allen Ernstes fragen, ob seine Hölle nicht tatsächlich die Hölle, sein Purgatorium nicht tatsächlich das Purgatorium sei.

Denn so viel stand ja fest, daß sein Paradiso das wirkliche Paradies war. Die zehn Himmel, die sich um die Erde wölben, hatte er wahrlich nicht erdichtet; ihr Dasein und ihre Form waren wissenschaftlich bewiesen. Auf diesen astronomischen Boden stützt sich das ganze übrige Gebäude. Das astronomisch-theologische Licht der Himmel übergießt die Dantesche Konstruktion des Purgatoriums und der Hölle mit dem täuschenden Scheine der Wirklichkeit.

Eine alberne positivistische Kritik, welche den philosophischen Charakter der Danteschen Phantasie nicht zu erfassen vermag, bemüht sich noch heute, dieses oder jenes römische Amphitheater, dieses oder jenes vulkanische Loch als das Vorbild der Danteschen Hölle zu erweisen, und diesen oder jenen kegelförmigen Berg als das Modell zum Purgatorium. Das ist die Quellenforschung im Zeitalter der Ansichtspostkarte.

Sobald man von dem ptolemäisch-christlichen Himmelssystem ausgeht, wird der mathematische Aufbau der beiden anderen Reiche verständlich; denn dort liegt seine eigentliche Quelle. Damit soll nicht geleugnet werden, daß die Phantasie des Dichters sich auch an der irdischen Wirklichkeit genährt und besonders die Linien und Farben der italienischen Landschaft in das Jenseits hinübergetragen habe. In der Hauptsache aber

dienen diese ländlichen Bilder eher der Dekoration als der Konstruktion. Der konstruktive Gedanke des Gedichtes ist seinem Wesen nach ein spekulativer und theologischer. Mit den Maßstäben der Symbolik und des Parallelismus ist das Gerüste aufgeführt; so daß wir es wagen dürfen, die Gedankengänge des Dichters aus seiner eigenen Geistesart heraus, d. h. begriffsphantastisch zu rekonstruieren. Eine solche Rekonstruktion wird zwar nicht exakt und richtig, aber jedenfalls annähernd, wahrscheinlich und lehrreich sein.

Von den zehn Himmeln, die sich um die Erdkugel wölben, mußte Dante zunächst den obersten ausscheiden: das Empyreum. Es liegt jenseits von Zeit und Raum, konnte also einer räumlichen Parallelkonstruktion von Hölle und Fegfeuer nicht dienlich sein: es krönt und ergänzt mit seiner immateriellen Einheit die göttliche Neunzahl der Himmel zur vollkommenen Zehne.[1] Diese Vollendung muß den unvollkommenen Reichen des Jenseits versagt bleiben. Also werden sie beide aus neun Abteilungen zu bestehen haben. Die Anordnung dieser Neune aber wird in dem verhältnismäßig vollkommeneren Reiche des Purgatoriums nach den heiligen Zahleneinheiten: I (Vorpurgatorium), VII (eigentliches Purgatorium) und I (irdisches Paradies) erfolgen, also eine Dreiteilung sein; während in der Hölle die Zweiteilung nach den

[1] Vgl. z. B. Bonaventura, Kommentar zum Sententiarum lib. II, dist. IX, quaest. VII: Unitas addita novenario novenarium non perimit, sed salvat et ad perfectiorem numerum deducit ... Perfectio autem maxima in denario consistit; sowie lib. IV, dist. I, pars II, art. I, quaest. III: Denarius est numerus perfectissimus, quia habet in se perfectionem unitatis, et ternarii et senarii. ib. dist. XL, dub. I: In septenario universitas totius vitae concluditur. In der Tat, nach diesem Schema, 1—3—7—9—10, bewegt sich alle Dantesche Zahlensymbolik: es sind die fünf heiligen Zahlen, die fünf Marksteine, deren sich der Dichter fortwährend bedient.

unvollkommenen Einheiten: V (obere Hölle) und IV (untere Hölle), zu herrschen hat. Das Paradies aber darf einer derartigen Zerstückelung nicht unterliegen. Hier muß die Zehnzahl der Kreise ungeteilt bleiben.

Ähnlich wie die numerische läßt sich auch die räumliche Anordnung von Hölle und Fegfeuer von derjenigen des Paradieses ableiten. Wie die Himmelssphären ineinander und übereinander liegen, so werden auch die Abteilungen der anderen Reiche in einem entsprechenden stereometrischen Verhältnis zu stehen haben. Bekanntlich galt die Kugel schon von alters her als der vollkommenste Körper, konnte sich demnach für Fegfeuer und Hölle nicht schicken.

Nun hatte Dante schon im „Convivio"[1], ein vielbeliebtes philosophisches Bild gebrauchend, den geistigen Aufstieg des Menschen von der Sinnlichkeit zu Gott als eine Pyramide veranschaulicht. D. h. wir gehen von einem einzelnen konkreten Gegenstand unserer Wünsche aus. Dieser bildet die Spitze der Pyramide. Von hier erheben wir uns stufenweise zu immer höheren und weiteren Dingen, bis wir schließlich zum höchsten und weitesten, zur Gottheit selbst gelangen. Diese bildet die Basis der Pyramide. — Es lag nahe, diese umgekehrte Pyramide der Gottesannäherung nun noch einmal umzukehren: und sie konnte die Gottesentfernung veranschaulichen. — Zieht man nun von Gott als einem Punkte, der an irgendeinem Punkt außerhalb der neun Himmelskugeln liegt, eine gerade Linie nach der Erde, welche den gemeinsamen Mittelpunkt dieser Kugeln darstellt, so zeigt es sich, daß, wo man immer den außerweltlichen göttlichen Punkt ansetzt, der Ort der größten Gottesentfernung jedesmal in den Mittelpunkt der Erdkugel fällt. Dort also, mitten in der Erde, muß die absolute

[1] IV, 12.

Negation Gottes, Luzifer, seinen Sitz haben. Von diesem Punkte denke man sich einen pyramidal erweiterten Hohlraum, der an die von Menschen bewohnte Seite der Erdoberfläche heraufsteigt. Dies ist das Reich Luzifers, das Reich der Gottesentfernung, die Hölle. Nachdem nun den neun Abteilungen der Hölle die Kugelform mathematisch sowohl wie symbolisch versagt ist, so werden es pyramidal aufeinandergetürmte Kugelabschnitte sein. So entsteht die Form eines ungeheuren, treppenartig gereiften oder abgestuften Trichters, dessen Spitze Luzifer ist, und dessen Öffnung von der Erdoberfläche überwölbt wird. Auf der Mitte des Deckels ruht die heilige Stadt Jerusalem.

Das Reich, wo die Befreiung von der Sünde bewerkstelligt wird, ist seiner theologischen Bedeutung und darum auch seiner räumlichen Form nach das positive Gegenstück zu der Hölle: also kein Loch und Trichter, sondern ein Berg und Kegel. Dieser Läuterungsberg der Gottesannäherung strebt, der Hölle entgegengesetzt, von der unbewohnten südlichen Erdhälfte heraus zum Himmel.

Versetzt man sich mit lebhaftem Geist in diese Konstruktionen hinein, so entstehen sofort wieder eine Reihe pseudo-wissenschaftlicher Fragen. Z. B.: Wie und wann ist Luzifer in den Mittelpunkt der Erde geraten? Gott hat ihn als einen abtrünnigen Engel auf die Erde geschleudert, so daß er herabsauste, an demjenigen Punkt, der dem heutigen Jerusalem diametral gegenüberliegt, auf unseren Erdball schlug, sich durch die Wucht des Falles einbohrte und in der Mitte stecken blieb. Dabei verdrängte er eine gewaltige Erdmasse, die über ihm emporspritzte und sich zum Berg des Fegfeuers türmte. So ward, indem der erste Engel fiel, zugleich dem Menschen eine Gelegenheit geschaffen, sich zu reinigen, bevor er noch selbst gefallen war. Das Land aber zog

sich vor dem stürzenden Teufel schaudernd zurück, und Meerwasser überflutete die ganze Hemisphäre.

Dieser Vorgang wird von Dante in sechs knappen und nicht sehr anschaulichen Versen angedeutet[1]; etwa geradeso, wie man eine wissenschaftliche Hypothese andeutet. Er braucht ihn nicht lange zu erzählen, weil jeder, der die Voraussetzungen kennt, sich das Einzelne ausmalen kann.

Mit einem ähnlichen Aufwand theologischer Astronomie und spekulativer Mathematik hat der Dichter auch die Zeit seiner jenseitigen Reise bestimmt. Man darf mit annähernder Sicherheit annehmen, daß er seinen Eintritt in die Hölle am Karfreitag Abend des Jahres 1300 erfolgen läßt, daß sein Aufstieg zum Purgatorium in der Frühe des Ostersonntags und sein Eintritt in das Paradies drei Tage nachher, am Morgen des folgenden Mittwochs, beginnt. Der Flug durch das Himmelreich aber scheint ein zeitloser zu sein. Die christliche Symbolik dieses Fahrplans ist durchsichtig genug.[2]

Solche Gedankengebäude sind weder Dichtung noch Philosophie, sondern beides zugleich. Sie sind Dichtung im Dienste einer fertigen Weltanschauung, also bewußte und systematische Mythenbildung, also im Grunde dasselbe, was die mittelalterliche Theologie auch war. Wie mag die Hölle aussehen? Das ist für Dante kein dichterischer, sondern ein theologischer Vorwurf. Er phantasiert nicht, wie sie etwa aussehen kann; sondern er deduziert, wie sie — wenn alles stimmt, und Irrtum vorbehalten — aussehen muß. Ich halte es darum für schlechthin unmöglich, im einzelnen genau zu unter-

[1] Inferno XXXIV, 121—126.

[2] Ed. Moore, Gli accenni al tempo nella „Divina Commedia“, Florenz 1900, und Studies in Dante, third series, Oxford 1903, S. 144 ff.

scheiden und auseinanderzuhalten, wieviel Dante als Poet erdichtet, und wieviel er als Theolog erschlossen zu haben sich bewußt war. Die moralische Einteilung des Purgatoriums nach den sieben Todsünden hat dieser treue Sohn der Kirche zum mindesten für wahrscheinlich gehalten. Soll er die selbstkonstruierte moralische Einteilung der Hölle für unwahrscheinlich gehalten haben? Und war es ihm Sache der Überzeugung oder Sache der Einbildung, daß die für das Purgatorium bestimmten Seelen in der Nähe des päpstlichen Roms an der Tibermündung sich versammeln und auf ihr Schicksal warten? Wer vermag zu entscheiden, wo der Schwerpunkt solcher Symbole liegt, in der Dichtung oder in der Wahrheit? Und glaubt man, Dante habe seine Feinde, ja sogar manche seiner liebsten Freunde zum Scherz in die Hölle gesteckt? Nie ist eine Dichtung mit strengerer Wissenschaftlichkeit, Sachlichkeit und Gewissenhaftigkeit befestigt worden. Wir kennen kein zweites Kunstwerk in der Weltliteratur, das so tief mit Philosophie durchtränkt wäre.

Eine ununterbrochene, strenge begriffliche Verkettung fesselt mit derartiger Sicherheit ein poetisches Bild an das andere, daß wir die Nähte kaum mehr unterscheiden. Der Dichter hat den Denker so unbedingt in seine Dienste gestellt, daß der eine schließlich nicht mehr weiß, was der andere gemacht hat. Hätten die beiden in der göttlichen Komödie als unabhängige und feindliche Rivalen miteinander gewetteifert, so wäre es uns ein leichtes, den Schein von der Wahrheit zu trennen. Solche Fälle aber sind verhältnismäßig selten. In der Hauptsache hat der Dichter befohlen, und der Denker gehorcht. Darum ist es dem Denker begegnet, manches Gebilde zutage zu fördern, das er, wenn er allein gewesen wäre, schwerlich gebilligt hätte. Z. B.: Virgil, der Vertreter der Vernunft, predigt im Purgatorium den Mysti-

zismus[1]; und Beatrice, die Vertreterin der Offenbarung, gibt sich im Paradies mit physikalischen Fragen ab.[2] Das ganze Gedicht steckt, logisch betrachtet, voll von Fehlern — Fehler, die aus der poetischen Situation entspringen, so daß sie sich, ästhetisch betrachtet, als künstlerische Vorzüge erweisen. Man sieht daraus, wie ernst der Denker die dichterische Situation genommen hat. Die Vision wird ihm zu glaubhafter Wirklichkeit. — Seinen letzten Grund aber hat dieses merkwürdige Verhältnis in Dantes Frömmigkeit und mystischem Glauben.

g) Der Mystiker.

Hätte der fromme Dichter an das Jenseits nicht geglaubt, so hätte er auch nicht philosophisch darüber gegrübelt. Wäre ihm seine jenseitige Reise nicht zum konkreten religiösen Erlebnis geworden, so hätte er sie nie mit so peinlicher und fast pedantischer Wissenschaft geregelt. — Wie tief und innig er von seiner geistlichen Vokation durchdrungen war, wird nirgends klarer als dort, wo er sich im Angesicht des Apostels Jakobus von Beatrice das feierliche Zeugnis ausstellen läßt:

> Die Kirche hat auf Erden keinen Sohn,
> Der so wie dieser in der Hoffnung lebte!
> Das steht geschrieben in der Sonne, die uns leuchtet.
> Drum ward es ihm vergönnt, die Himmelsstadt,
> Noch eh' sein ird'scher Kampf beendigt ist, zu sehen.[3]

Mit dieser Hoffnung aber meint Dante nicht etwa die allgemein menschliche Leidenschaft, sondern, wie er ausdrücklich definiert, das göttliche Gnadengeschenk, das nur dem Verdienstvollen und Würdigen zufällt. David,

[1] Purg. III, 34 ff.
[2] Parad. II, 61 ff.
[3] Parad. XXV, 52 ff.

der Sänger des höchsten Herrn, habe ihn, sagt er, zuerst für dieses Gnadengeschenk empfänglich gemacht.[1] Hier, im Augenblick des mystischen Hochgefühls, erkennt er sich, oder sagen wir besser: verrät er sich. Das eigene Werk, das ihm bei kaltem Blut als ein moral-philosophisches Lehrgedicht erschien, wird ihm zu einem heiligen Psalterium.

So hat denn nicht nur der Dichter, sondern auch der Mystiker den Philosophen schließlich überwunden und ins Schlepptau genommen.

Als wir von Dantes Frömmigkeit handelten, kamen wir zu dem Ergebnis, der philosophische Denker sei stärker in ihm gewesen als der mystische Schwärmer. Jetzt sehen wir das Gegenteil: sein Glaube war mächtiger als seine Wissenschaft. Aber es ist genau zu unterscheiden zwischen dem Glauben als Gegenstand und dem Glauben als Motiv der Philosophie. Einen mystischen Schwärmer nennen wir denjenigen, bei dem der Glaube Motiv bleibt, ohne zum Gegenstand des Nachdenkens zu werden. Dante aber hat seinen Glauben Stück für Stück unter das Licht Vernunft gerückt und rationalisiert, soweit es möglich war. Hätte er ihn ganz und restlos rationalisiert, so wäre dadurch sein Glaube als Motiv erschöpft, und alle Rätsel der Welt wären gelöst worden. Allein für *so* klug hielt sich Dante nicht. Kaum hatte sein Verstand eine Frage erledigt, so warf sein Wille eine neue auf. Zuweilen genügte die erste Lösung nicht, und es mußte eine zweite gefunden werden. Das Phänomen der Mondflecken, das er im „Convivio“ physikalisch erklärt hatte[2], behandelte er im Paradies mit spekulativer Methode[3] und schob schließlich, wie dies auch in der

[1] Ebenda, Vers 71 f.

[2] Convivio II, 14.

[3] Parad. II, 58 ff.

„Quaestio de Aqua et Terra“ geschieht, die letzten Gründe der Naturwissenschaft in das Geheimnis der Gottheit zurück.[1] So ergab sich denn am Schluß der Rechnung, d. h. besonders im Paradiese, daß der Wille mehr gefragt hatte, als der Verstand beantworten konnte, und daß der Glaube als Motiv zur Philosophie unendlich viel mächtiger blieb als die Philosophie selbst.

Als Dilettant hatte Dante begonnen, als Popularphilosoph arbeitete er weiter, geriet immer tiefer in die Spekulationen, lernte durch eigene Erfahrung die Grenzen der Vernunft beachten, und kehrte, indem er als Mystiker endigte, zu bescheidener Verehrung jener innigsten Motive zurück, die ihn zum Philosophen gemacht hatten. Von nun an stellt sich ihm neben die philosophische eine mystische Bewertung des Lebens und der eigenen Leistungen. So beurteilt er die Vernunft bald als das beste Teil des Menschen, bald als das bedauerlichste Hindernis göttlicher Seligkeit, die Dichtung bald als Lüge, bald als Offenbarung, sich selbst bald als Erzieher und Vorkämpfer, bald als Symbol und Vorbild der Menschheit, seine „Komödie“ bald als ein moralisches Lehrgedicht, bald als einen heiligen Prophetengesang.

Nur selten und wie durch Zufall kommen ihm diese Gegensätze zum Bewußtsein. Nur an kleinen und unscheinbaren Punkten versucht er, sie wissenschaftlich auszugleichen: z. B. in der Frage nach der Ursache der Mondflecken oder nach dem ersten Anlaß der menschlichen Sprachverwirrung.

In der Hauptsache aber tritt der Gegensatz deshalb nicht als Widerspruch in das Bewußtsein, weil zwischen dem Philosophen und dem Mystiker der Dichter steht und beide miteinander versöhnt. In der göttlichen Komödie, erst hier und nur hier, ist die Versöhnung erreicht.

[1] Quaestio 22; vgl. auch Purgat. III, 28 ff.

Der psychologische Verlauf dieser abschließenden Schöpfung läßt sich nunmehr etwa folgendermaßen veranschaulichen und schematisieren. Die jenseitige Reise beginnt als lehrhafte und verstandesmäßige Fiktion oder Allegorie, wird aber alsbald kraft der tiefsten Frömmigkeit zum Symbol und zum inneren Erlebnis gesteigert, und kraft der lebhaftesten Phantasie zur Gegenständlichkeit derart verdichtet, daß schließlich auch der verstandesmäßige Denker in die Täuschung verfällt und sich ans Werk macht, um die dichterische Welt auf eine feste wissenschaftliche Grundlage zu stellen.

Aus dieser einzigartigen Verflechtung praktischer, dichterischer, mystischer und philosophischer Motive ist das Gewebe der göttlichen Komödie hervorgegangen. Den tatsächlichen Vorrang vor allen hat selbstverständlich das dichterische Motiv. Ihm dienen die übrigen. Ob ihm auch der chronologische Vorrang gebührt, ist eine andere Frage. Hier kümmert uns nur die philosophische Entwicklung des Menschen und nicht die literarische des Gedichtes.

h) Die Grundlinien der philosophischen Entwicklung.

Diese Entwicklung aber verläuft so organisch und gesund, daß es gewagt wäre, von einer Periode des ausschließlichen Rationalismus oder der ausschließlichen Mystik bei Dante zu sprechen. Karl Witte hat versucht, einen tiefen Gegensatz zwischen dem „Convivio“ und der „Komödie“ zu enthüllen. Dort meint er den Niederschlag religiöser Zweifel, hier die reuevolle Rückkehr zum katholischen Glauben zu erkennen. Diese Auffassung ist mehrfach, gründlich und trefflich widerlegt worden.[1] Das höchste, was das „Convivio“ an Rationalismus geleistet hat,

[1] Von Hettinger, von Gaspary, von Kraus, um nur die bekanntesten zu nennen. Vgl. auch P. A. Menzio, Il travia-

ist, wie wir sahen, die Lehre vom Eigenwert der Erkenntnis und die Verherrlichung heidnischer Sittlichkeit, wie sie sich in Cato verkörpert. Diese beiden Errungenschaften behauptet der Dichter ungeschmälert in seiner „Komödie“ und stellt sie dicht nebeneinander. Gleich zu Anfang des Purgatorio ertönt die zweite Canzone des „Convivio“:

Die Liebe, die in meinem Geiste spricht.

Es ist die Verherrlichung der Philosophie. Und Cato Uticensis steht als Symbol des vernünftigen und freien Willens, als Wächter der Sittlichkeit, am Fuße des Berges. — Keine einzige von den wesentlichen Überzeugungen des „Convivio“ wird in der „Komödie“ verleugnet. Nur Kleinigkeiten und Nebensächliches berichtet der Dichter. Weder fehlt es im „Convivio“ an mystischer Beschränkung des Forschergeistes[1], noch läßt sich im Paradies eine Erschöpfung des philosophischen Triebes beobachten.

Wenn aber die geistige Entwicklung Dantes derart organisch und gesund verlief, daß im früheren der spätere und im späteren der frühere Zustand enthalten ist, so heißt das noch lange nicht, die Entwicklung sei ohne innere Kämpfe verlaufen! Es gibt ohne Kampf keine Entwicklung. — Am Schluß des Purgatorio wird die schmerzliche Erinnerung an solche Kämpfe lebendig. Dort wirft Beatrice mit unerbittlichen Worten all die Verirrungen ihrem Freunde vor, in die er, nach falscher Glückseligkeit jagend, verfiel.[2] Es wäre müßig und aussichtslos, die Art dieser Verirrungen im einzelnen erraten zu wollen. Vermutlich waren es nicht nur sittliche,

mento intellettuale di Dante Aligh. secondo il Witte etc., Livorno 1903.

[1] Siehe Convivio II, 6 Anfang und II, 9 Schluß.

[2] Purg. XXX, 73 ff. und XXXI, 1 ff.

sondern auch wissenschaftliche Überschreitungen der „natürlichen“ Grenze. Es liegt nahe, an eine vorübergehende Neigung zum Averroismus zu denken. Sichere Spuren davon lassen sich, ohne den Sinn zu vergewaltigen, in Dantes Schriften nicht erkennen.[1]

Das Gefühl für den metaphysischen Wert der Persönlichkeit war viel zu lebhaft bei Dante, als daß er sich im Averroismus hätte beruhigen können. Und andererseits war das Bewußtsein seiner eigenen Kraft viel zu klar, als daß er sich im Mystizismus hätte begraben wollen. So ging er denn unter die Thomisten. Um sich aber dauernd bei ihnen wohl zu fühlen, war er nicht Verstandesmensch genug. Seinem rastlosen Streben eröffnete die Mystik neue Fernen und eine trauliche Heimat; seinem leidenschaftlichen Willen steckte sie festere sittliche und politische Ziele. Diesen Winken ist er gefolgt und hat sich in seiner Staatslehre mit einem kräftigen Ruck von Thomas und den Thomisten losgemacht.

[1] Über einen mehr oder weniger unbewußten Averroismus des jungen Dante vgl. K. Voßler, Die philosophischen Grundlagen zum „süßen neuen Stil“, Heidelberg 1904, S. 71 ff.







